fe,
schule
echt
chls

.M.

<36606282010016

Die

theologische Schule Albrecht Ritschls

und die

evangelische Kirche der Gegenwart.

Von

Gustav Ecke,

Pastor am evang. Diakonissenhause in Bremen.

I. Band:

Die theologische Schule Albrecht Ritschls.

Berlin,

Verlag von Reuther & Reichard

1897.

Die

theologische Schule Albrecht Ritschls

und die

evangelische Kirche der Gegenwart.

Von

Gustav Ecke,

Pastor am evang. Diakonissenhause in Bremen.

I. Band:

Die theologische Schule Albrecht Ritschls.

Berlin,

Verlag von Reuther & Reichard

1897.

Die

theologische Schule Albrecht Ritschls

von

Gustav Ecke,

Pastor am evangel. Diakonissenhause in Bremen.

Berlin,

Verlag von Reuther & Reichard

1897.

Seinen
hochverehrten Lehrern und väterlichen Freunden,

dem

Herrn Dr. th. Heinrich Hoffmann,
Pastor em.
zu St. Laurentii in Halle a. S.,

und

dem Professor der Theologie
Herrn Dr. th. Martin Kähler
zu Halle a. S.

in tiefer Dankbarkeit
gewidmet.

Die vorliegende Arbeit verdankt ihre Entstehung zwei Vorträgen, welche der Verfasser am 8. Januar und am 6. Oktober des vorigen Jahres in der Bremer „Quartalkonferenz" gehalten hat, und deren Veröffentlichung seitens der Konferenz gewünscht worden ist. Die Themata dieser Vorträge lauteten: „Unsere Stellung zur Ritschlschen Theologie im Hinblick auf ihre neuere Entwicklung" und „Ist die von A. Ritschl befolgte theologische Methode geeignet, die biblische Heilslehre unverkürzt zur Darstellung zu bringen?" Bei der Vorbereitung zu diesen Vorträgen reifte in dem Verfasser der Plan zu einer größeren Arbeit, deren erster Teil hiermit der Öffentlichkeit übergeben wird.

Über die theologische und kirchliche Gesinnung, in welcher der Verfasser seinen Gegenstand behandelt hat und, will's Gott, weiter zu behandeln gedenkt, geben die Namen der hochverehrten Männer, denen dieses Buch gewidmet ist, genügenden Aufschluß. Damit soll durchaus nicht gesagt sein, daß die Beurteilung Ritschls und seiner Schüler in ihren einzelnen Ausführungen die Zustimmung dieser Männer finden müßte — so sehr der Verfasser dies auch wünscht: auf die Grundstimmung, aus der heraus jene Beurteilung erfolgt ist, haben auch langjährige persönliche Beobachtungen und individuelle Erlebnisse in großer Zahl mit eingewirkt. Aber wenn es dem Verfasser nach einer längeren Amtszeit, in der er ausschließlich durch praktische Aufgaben in Anspruch genommen war, möglich gewesen ist, mit innerer Freudigkeit einmal wieder in die Behandlung wissenschaftlicher Fragen einzutreten, so verdankt er dies vor allem den tiefgehenden und entscheidenden Anregungen Kählers, die er zu einer Zeit empfing, als dieser noch keine

dogmatischen Vorlesungen hielt und seine „Wissenschaft der christlichen Lehre" noch nicht veröffentlicht hatte. Bei ihm hat er damals gelernt, die dogmengeschichtliche Lehrentwicklung nicht in erster Linie kritisch zu behandeln, sondern den positiven Ideengehalt der einzelnen Systeme, das echt Christliche in ihnen, zur eigenen Ergänzung und Förderung herauszufinden. Von diesem Gesichtspunkte aus ist in der vorliegenden Arbeit der Versuch gemacht worden, der Frage nach dem Wahrheitsgehalte auch der Ritschlschen Theologie nach dem Stande ihrer gegenwärtigen Entwicklung eine größere Aufmerksamkeit zu schenken, als es in der Regel zu geschehen pflegt. Da ferner in Kählers Art, wissenschaftliche Probleme zu behandeln, beides glücklich verbunden ist, ein weitgehendes Verständnis für die inneren Nöte und Sorgen des modernen Theologen und eine fröhliche Zuversicht zur Kraft des geoffenbarten Gotteswortes, so weckt diese Theologie die Impulse und bietet sie die Gesichtspunkte dar, um in den Kämpfen der Gegenwart im besten Sinne des Worts versöhnend zu wirken.

Und wenn hier zugleich der Name Heinrich Hoffmanns mit Ehrerbietung und Liebe genannt wird, so soll damit nicht nur in erster Linie der Dank ausgesprochen werden für das, was der ehrwürdige reichgesegnete Zeuge des Evangeliums dem jungen Studenten und bald darauf seinem Hilfsprediger als geistlicher Führer und väterlicher Freund in den ersten unvergeßlichen Amtsjahren gewesen ist; es soll auch nicht nur hingewiesen werden auf das schöne Band, welches zwischen der Theologie Kählers nach dem ausdrücklichen Bekenntnis desselben und der Kanzel der alten Neumarktkirche besteht: der Verfasser denkt nicht minder an ein Erlebnis, das ihm gerade im Hinblick auf den Zweck dieses Buchs aufs neue bedeutsam geworden ist. Es war ihm, wenn er vor zwanzig Jahren die Laurentiuskirche betrat, nach dem Maße seiner damaligen Erkenntnis immer auffallend, hier eifrige Zuhörer anzutreffen, die er unter dieser Kanzel nicht glaubte suchen zu dürfen; schon damals ahnte er etwas davon, daß die Glaubensgemeinschaft weiter reicht als die wissenschaftlichen Formulierungen der Theologen.

Einer von ihnen hat vor kurzem erklärt: „Wenn ich predigen könnte, wie . . . H. Hoffmann, so würde ich mich beeilen, der Gemeinde als Prediger des Evangeliums das Beste zu geben, das ihr gegeben werden kann, und würde aufhören, akademischer Theolog zu sein.“ Diese Sprache der Ehrerbietung und des Dankes seitens theologischer Professoren gegenüber der zeugniskräftigen Verkündigung des Evangeliums weckt in uns fröhliche Hoffnungen für die Zukunft; so will auch unsere Arbeit im letzten Grunde nur den Nachweis führen, welchen Segen es bringen müßte, wenn die theologische Wissenschaft unserer Tage sich immer wieder aufs neue von dem lebensvoll gepredigten Gotteswort befruchten ließe.

Bremen, den 18. Juni 1897.

Der Verfasser.

Zur Beachtung.

Der Sperrdruck in den Citaten rührt durchweg von dem Verfasser her; die von den Autoren selbst durch Sperrdruck hervorgehobenen Worte sind durch die sogenannte „Schwabacher Schrift“ kenntlich gemacht.

Inhaltsverzeichnis.

Es sind jetzt einundzwanzig Jahre verflossen, seitdem im Verlage von Max Niemeyer in Halle eine kleine Schrift des Licentiaten Herrmann daselbst unter dem Titel „Die Metaphysik in der Theologie“ erschien. Wohl niemand hat damals geahnt, zu welcher Bedeutung die theologische Schule Albrecht Ritschls, von deren Vorhandensein diese Schrift das erste litterarische Symptom war, im Laufe der beiden folgenden Jahrzehnte gelangen würde. Stehen doch gegenwärtig mehr als zwanzig Professoren der Theologie an deutschen Universitäten, welche mit Dank bekennen, von Ritschl entscheidende Anregungen für ihre wissenschaftliche und kirchliche Wirksamkeit empfangen zu haben, unter ihnen Männer von hervorragender theologischer Begabung, von bedeutender litterarischer Produktionskraft, von großem Einfluß auf die heranwachsende theologische Jugend, zugleich von ernstem Wahrheitssinn und von dem aufrichtigen Verlangen erfüllt, der Kirche Christi in der schweren Notlage der Gegenwart mit den ihnen eigentümlichen Gaben zu dienen. Demgegenüber muß es als eine nicht minder beachtenswerte Thatsache angesehen werden, daß sich namentlich seit Anfang der achtziger Jahre gegen diese ganze Richtung eine Gegenbewegung mit wachsender Kraft und Energie entfaltet hat. Die bei weitem größte Zahl derjenigen Geistlichen, welche durch ihr evangelisches Zeugnis zur Weckung des Glaubenslebens in unseren Tagen haben beitragen dürfen wie auch derjenigen, welche auf dem Gebiete der christlichen Liebesthätigkeit eine reich gesegnete Wirksamkeit ausüben, die Vertreter eines klar und kräftig ausgeprägten Kirchentums sowohl als auch Persönlichkeiten von großer Milde und evangelischer Weitherzigkeit, schlichte Männer,

welche an die Prüfung solcher Fragen nichts als gesunden Takt und biblischen Christenglauben heranbringen und berühmte Theologen, deren wissenschaftliche Leistungen von allen Seiten als hervorragend anerkannt worden sind — sie haben die Entfaltung dieser Bewegung mit Zurückhaltung, mit Besorgnis und mit wachsendem Mißtrauen begleitet, ja zum Teil auch energische Schritte gethan, um ihren Einfluß möglichst zu bekämpfen. So stehen wir unter dem Eindrucke eines immer ernster sich zuspitzenden Konfliktes innerhalb unserer evangelischen Kirche zu einer Zeit, in welcher der planmäßige Ansturm des modernen Weltgeistes einen Zerstörungsprozeß unserer Landeskirchen eingeleitet hat, dessen Ende wir noch nicht absehen können, der aber die kraftvolle Zusammenfassung aller auf dem Boden des alten Evangeliums stehenden Richtungen in der Gemeinde Christi zur gebieterischen Pflicht macht. Unter diesen Umständen muß der Versuch, eine Verständigung herbeizuführen, immer wieder unternommen werden, wenn es sich dabei nicht um eine schwächliche Vermittelung durch Abschleifung oder Vertuschung der Gegensätze, sondern um klare Herausstellung sowohl des zwischen beiden Richtungen bestehenden tiefgreifenden Unterschiedes als auch des ihnen gemeinsamen Glaubensbestandes und um Aufstellung der Bedingungen handelt, durch deren Erfüllung eine gegenseitige Annäherung der Gegner für die Zukunft erhofft werden darf.

Es mag zugegeben werden, daß die zum Teil schroffe Form, in welcher Ritschl den Gegensatz seiner theologischen Aufstellungen gegen die in unsern kirchlichen Kreisen herrschenden Anschauungen zum Ausdruck brachte, zur Verschärfung der Gegensätze nicht unwesentlich beigetragen hat, daß eine Reihe von mißverständlichen Äußerungen Ritschls — besonders bezüglich der erkenntnistheoretischen Voraussetzungen seines Systems — in hohem Grade geeignet waren, Bedenken gegen seine Theologie zu wecken, daß das unvorsichtige und herausfordernde Auftreten einiger seiner Schüler in Sachen der Bekenntnisfrage in weiteren Kreisen Beunruhigung hervorrufen mußte. Man kann mit Recht behaupten, daß Ritschls

Streitschrift „Theologie und Metaphysik“, welche 1881 erschien, mit ihrer scharfen Polemik gegen drei sehr geachtete Theologen und ihren, wie es schien, gegen alle mystischen Beziehungen im religiösen Verhältnis gerichteten Bemerkungen nicht ohne Einfluß auf die im folgenden Jahre besonders stark hervortretende Gegenbewegung der kirchlichen Kreise gewesen ist. Einen wahren Sturm der Entrüstung rief, wie noch in aller Erinnerung ist, die Lutherfestrede des Professor Bender in Bonn, der damals noch allgemein für einen treuen Schüler Ritschls galt, durch ihre geradezu beleidigenden Angriffe in der rheinisch-westfälischen Kirche hervor. Auch Bornemanns „Bittere Wahrheiten“ haben, trotz vieler treffenden Bemerkungen über die Mängel des kirchlichen Lebens der Gegenwart, wegen ihrer mehrfach unberechtigten Polemik gegen Vertreter des geistlichen Standes Verstimmung hervorgerufen (1888). Bald darauf weckten die durch Dreyers „Undogmatisches Christentum“ veranlaßten, in der „Christlichen Welt“ 1889 erschienenen Aufsätze Kaftans über „Glaube und Dogma“ neue Beunruhigung, weil durch die in denselben ausgesprochene Kritik das Vertrauen zu den bisher gültigen Bekenntnissen der Kirche in Laienkreisen erschüttert werden konnte, ein befriedigender Ersatz aber durch Aufstellung eines neuen Dogmas nicht geboten wurde. Endlich führte Harnacks bekannter Angriff auf das „Apostolische Glaubensbekenntnis“ 1892 zu scharfen öffentlichen Protesterklärungen seitens der kirchlichen Rechten und veranlaßte zugleich einen Jahre lang dauernden theologischen und kirchenpolitischen Kampf, der seinen vorläufigen Abschluß durch die auf der außerordentlichen Generalsynode der größten deutschen Landeskirche 1894 erfolgte einstimmige Annahme der neuen preußischen Agende fand. Ohne Zweifel hat der Streit um das Apostolikum ganz besonders dazu beigetragen, zahlreiche Geistliche und kirchlich thätige Laien mit tiefem Mißtrauen gegen die Ritschlsche Theologie zu erfüllen. Daß dasselbe von Zeit zu Zeit durch bedenkliche Artikel der „Christlichen Welt“, welche in politischen Tagesblättern abgedruckt wurden, ferner durch die bekannten Vorgänge auf dem

„Evangelisch-sozialen Kongreß“ und endlich durch die Vorträge und Verhandlungen auf der am 5. und 6. Oktober 1896 zu Eisenach abgehaltenen Versammlung der „Freunde der christlichen Welt“ neue Nahrung erhalten hat, mag noch kurz erwähnt werden.

Trotz dieses Thatbestandes kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die Zuspitzung der Gegensätze auf tiefere Ursachen zurückweist. Nach dem offenen Geständnis Ritschls und seiner Schüler handelt es sich in der theologischen Diskussion unserer Tage um nichts geringeres, als um die Anerkennung oder Bekämpfung einer bestimmten Frömmigkeit, wie sie in den kirchlichen Kreisen jetzt üblich ist und mit dem Namen „moderner Pietismus“ bezeichnet wird. So war es im letzten Grunde kein Zufall, daß der erste Konflikt zwischen offizieller Kirche und Ritschlscher Theologie im Schoße der Brüdergemeinde bereits 1877 hervortrat; hat doch jene von Ritschl so energisch bekämpfte Frömmigkeit hier ihre Heimstätte und wie nirgends sonst in Deutschland ihre kirchliche Sanktionierung gefunden. Mit innerer Notwendigkeit mußten alle diejenigen christlichen Kreise, welche das innerste Centrum ihrer Frömmigkeit in scharfe kritische Behandlung genommen sahen, sich zum Widerstande rüsten. Nachdem bereits im Jahre 1878 die Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung (S. 289 ff.) in mehreren, wie später bekannt wurde, aus der Feder Hermann Schmidts stammenden Artikeln die Ritschlsche Theologie als „historischen Rationalismus“ neben dem „spekulativen Rationalismus“ Biedermanns und dem „psychologischen Rationalismus“ von Lipsius gekennzeichnet hatte, wurde im Jahre 1882 ein energischer Kampf gegen Ritschl auf einflußreichen Pastoralkonferenzen der vier größten deutschen Landeskirchen, denen sich noch die Lübecker Pastoralkonferenz zugesellte, begonnen. Auf der Pfingstkonferenz zu Hannover sprach Professor Dieckhoff über „die Menschwerdung des Sohnes Gottes“ mit scharfer gegen Ritschl gerichteten Spitze; unter den sich an der Debatte beteiligenden Mitgliedern trat besonders Oberkonsistorialrat Niemann hervor. Am 21. Juni desselben Jahres sprach auf

der „Evangelisch-lutherischen Konferenz für Württemberg“ in Cannstadt Pfarrer Leitz aus Gailenkirchen über „die Ritschlsche Theologie in ihrem Verhältnis zum lutherischen Bekenntnis“. Am 28. Juni hielt auf der „Meißener Konferenz“ Professor Fricke seinen Vortrag über „das Verhältnis der Dogmatik zur Metaphysik unter besonderer Beziehung auf die Ritschlsche Theologie“. Endlich sprachen Superintendent Kreibig und Professor Hermann Schmidt am 27. September auf der Konferenz der „Freunde der positiven Union“ in Berlin über „Versöhnung und Rechtfertigung“. Das Jahr 1883 brachte den „Benderstreit“ mit seiner tiefgehenden Erregung der Gemüter in der Rheinprovinz und den Vortrag des Professor Grau auf der Augustkonferenz in Berlin. Zu sehr eingehenden Verhandlungen über die Ritschlsche Theologie kam es 1885 auf den 95 Ephoralkonferenzen der großen sächsischen Provinzialkirche aus Anlaß eines Proponendums des Königlichen Konsistoriums über das Thema: „Die persönliche Beziehung des Gläubigen zu Christo ein Bestandteil neutestamentlicher und reformatorischer Lehre“. Nachdem dann im Jahre 1887 auf der Hannoverschen Landessynode wie schon 1881/82 ein Angriff seitens der konfessionellen Richtung gegen Ritschl erfolgt war, sprach am 26. April 1888 Professor Lemme auf der niederrheinischen Predigerkonferenz zu Düsseldorf über die Eigentümlichkeit der Ritschlschen Theologie und am 13. Juni 1888 Professor Frank auf der „allgemeinen Pastoralkonferenz evangelisch-lutherischer Geistlichen Bayerns“ über „die kirchliche Bedeutung der Theologie A. Ritschls“. Von späteren Kundgebungen gegen Ritschl erwähnen wir noch den Hirtenbrief der hessischen Generalsuperintendenten 1893 und die durch den Bonner Ferienkursus vom Jahre 1894 veranlaßten Versammlungen, auf denen auch die durch die Ritschlsche Theologie der Kirche drohenden Gefahren wiederholt erörtert wurden, obgleich jener Ferienkursus sowohl hinsichtlich der Referenten als auch des Inhalts der Vorträge mit Ritschl unmittelbar nichts zu thun hatte.

Dürfen wir uns der unleugbaren Erfolge, welche die positive

Richtung in sämtlichen größeren Landeskirchen gegen die Schüler Ritschls errungen hat, von ganzem Herzen freuen? Wollen wir den wiederholt ausgesprochenen Wünschen zustimmen, daß man auf dem betretenen Wege rüstig weiter vorwärts schreite und „mit Einmütigkeit diese ganze Theologie aus der evangelischen Kirche hinausweise"?

Soweit diese Bewegung das Ziel verfolgt, das Vertrauen zur Kraft des unverkürzten biblisch-reformatorischen Christentums in den Gemeinden zu stärken, soweit sie gegenüber unleugbaren großen Einseitigkeiten und Verirrungen der Theologie Ritschls das gute Recht und den Segen eines gesunden kirchlich gerichteten Pietismus nachweist und alle Angriffe auf die Bekenntnisse und den Kultus unserer Landeskirchen energisch bekämpft, dürfen wir uns solcher Erfolge — vorausgesetzt, daß sie mit kirchlichen Mitteln errungen werden — gewiß von Herzen freuen. Dagegen müssen alle Bestrebungen, die dahin zielen, die gesamte theologische Lebensarbeit eines Mannes wie Ritschl und die ganze von ihm ausgegangene wissenschaftliche Bewegung in generalisierender Weise herabzusetzen und als eine Gefahr für die Kirche hinzustellen, entschieden beklagt werden.

Je kräftiger und erfolgreicher der Protest, desto größer auch unsere Verantwortung, desto notwendiger die ernsteste Selbstprüfung, desto unabweislicher die Frage nach den Aufgaben und Pflichten, welche der Gemeinde Christi gegenüber der von Ritschl hervorgerufenen Bewegung erwachsen.

Wir haben uns, welcher Art auch die Angriffe der Gegner gewesen sein mögen, zunächst zu fragen, ob nicht auch der Ton unserer Polemik manchmal verletzend, hie und da sogar lieblos gewesen ist. Bedenklich ist auf alle Fälle der sehr häufig gewordene Gebrauch des Schlagworts „Ritschlianismus", weil er geeignet ist, eine sorgfältige individuelle Beurteilung der theologischen Erscheinungen zu erschweren oder gar unmöglich zu machen. Noch bedenklicher ist die in manchen Kreisen vorhandene Neigung zum kritiklosen Zusammen-

werfen aller derjenigen theologischen Richtungen, welche nicht ganz auf dem Boden des kirchlichen Bekenntnisses stehen. Daß selbst zwischen Harnack, welcher die Ritschlsche Position in besonders scharfer Fassung vertritt, und der theologischen Linken eine Kluft sich befindet, wie sie durch eine prinzipiell verschiedene Stellung zur positiven geschichtlichen Offenbarung in der Person Christi hervorgerufen werden muß, ist vielen unbekannt. Die fortwährende viel erörterte Klage seitens der Schüler Ritschls, mißverstanden zu sein, legt ferner die Pflicht nahe, in sorgfältige Erwägung zu ziehen, ob nicht manche anstößige Wendungen im theologischen Sprachgebrauch bei Ritschls Individualität wohl verständlich, aber nur als ein unvollkommener Ausdruck berechtigter Gedanken anzusehen sind. Sodann behandelt man die Ritschlsche Theologie vielfach als eine konstante Größe, während aufmerksame Beobachter schon längst die interessante Thatsache eines fortgehenden Entwickelungsprozesses haben beobachten können, so daß die Frage jedenfalls erwägenswert ist, ob nicht auch bei Befolgung der von Ritschl aufgestellten methodischen Grundsätze eine Annäherung der Vertreter dieser Richtung an die biblisch-kirchliche Theologie möglich, bezw. bereits zur Thatsache geworden ist. So sehr ferner jedem Kritiker das Recht zustehen muß, auf mögliche Konsequenzen des Systems der Gegner hinzuweisen, und wo der theologische Begriffsbau mangelhafte Stellen zeigt, Schlüsse auf den wissenschaftlichen Wert des Ganzen zu ziehen, so unerlaubt und gefährlich ist es, den Vorwurf persönlicher Leugnung wichtiger Glaubensobjekte da zu erheben, wo es sich nachweislich nur um prinzipielle Zurückhaltung bezüglich der theologischen Forschung handelt. Weiterhin erhebt sich die Frage, ob nicht manche Behauptung, welche in ihrer scharfen Formulierung oder in ihrer bedenklichen Verallgemeinerung zurückgewiesen werden muß, sobald sie auf ein bestimmtes Gebiet maßvoll beschränkt wird, ihre unleugbare Berechtigung gewinnt und für weitere theologische Arbeit fruchtbar verwertet werden kann. Damit werden wir überhaupt vor die Frage gestellt, ob und in welchen Beziehungen dieser ganzen

theologischen Bewegung ein Wahrheitsgehalt, zum mindesten das Verdienst, einen Fortschritt im Zusammenhang der dogmengeschichtlichen Entwickelung herbeigeführt zu haben, vielleicht aber auch eine bleibende Bedeutung für Theologie und Kirche zuerkannt werden muß und ob nicht die in diesen Kreisen vorhandenen eigentümlichen Gaben und Kräfte in den schweren Kämpfen der Gegenwart nach bestimmten Seiten hin zu segensreicher Entfaltung gelangen können. Wenn im Sinne der Mahnung des Apostels Paulus „Prüfet alles, und das Gute behaltet" alle diese Fragen eingehend erwogen werden, wenn man durch gründliche Beschäftigung mit den wissenschaftlichen Werken der Gegner und durch freundliches Eingehen auf ihre Gedankengänge allseitiges Verständnis für die relative Berechtigung ihres Dienstes an der christlichen Gemeinde gewonnen hat, dann wird die Polemik an Schärfe verlieren, aber um so erfolgreicher wird die positive, stille Arbeit in Theologie und Kirche wirken, und mit innerer Notwendigkeit wird in der Gemeinde Christi neben der Elasticität in der Bereitwilligkeit, neue Gedankenformen zur Verteidigung des Evangeliums zu verwenden, der mächtige Trieb erwachen und sich entfalten, zu noch tieferem Verständnis dessen, was sie bereits besitzt, geführt zu werden. Das Wort des Propheten: „Schauet den Fels an, davon ihr gehauen seid, und des Brunnens Gruft, daraus ihr gegraben seid" mahnt die christliche Gemeinde der Gegenwart am Ende dieses Jahrhunderts zu ernster Selbstbesinnung und innerer Vertiefung, zu dankbarem Rückblick auf reichgesegnete Tage und zu stiller Verarbeitung der empfangenen Güter. Die Erinnerung an das gewaltige Wirken originaler, kraftvoller Persönlichkeiten, wie die Kirche Christi sie in solcher Zahl und mit einem solchen Reichtum von Gaben seit den Tagen der Reformation nicht gesehen hat, der Blick auf die durch sie hervorgerufene Erneuerung geistlichen Lebens, deren segensreiche Spuren noch heute deutlich erkennbar sind, die herrliche Entfaltung einer Liebesthätigkeit, die mitten im Zusammenbruch veralteter Ordnungen neue verheißungsvolle Organisationen ge-

schaffen und mit genialer Erfindungskraft Wege entdeckt hat, um die Heilung auch der furchtbarsten sittlichen Schäden in Angriff zu nehmen, endlich die wunderbare Thatsache der Neupflanzung und Pflege blühenden christlichen Gemeindelebens in zahlreichen Gebieten der Heidenwelt mit all den Gefahren und Versuchungen, welche dem Evangelium durch das Weltleben in seiner verkommensten Gestalt bereitet werden — sollte dies alles uns nicht wertvolle Gesichtspunkte auch zur Lösung derjenigen Probleme bieten, welche in den kirchlichen Kämpfen der Gegenwart die Gemüter besonders in Anspruch nehmen und ihren unverkennbaren stillen Einfluß auch auf die Gestaltung der theologischen Systeme ausüben? Eine Glaubenslehre, welche in ihren Grundlagen, ihrem Aufbau und in ihren Zielen durch und durch praktisch sein will, wird sich auf die Dauer dem gewaltigen Eindruck nicht entziehen können, welchen das übereinstimmende Zeugnis der christlichen Gemeinde über das, was sie als wertvoll und wirkungskräftig an sich erfahren hat, hervorrufen muß.

In diesem Sinne darf behauptet werden, daß eine Untersuchung, welche ihr Augenmerk in erster Linie auf die geschichtliche Eigenart der Ritschlschen Schule, auf den positiven Ertrag ihrer Gedankenarbeit und auf die praktischen Motive ihrer Forschungen richtet, mit innerer Notwendigkeit dahin geführt werden muß, den Stand des religiösen Lebens der Gegenwart und damit die augenblickliche Lage der evangelischen Kirche Deutschlands einer sorgfältigen Betrachtung zu unterziehen. Stellt es sich hierbei heraus, daß die von uns als Schranken und Verirrungen beurteilten Seiten dieser theologischen Richtung in organischem Zusammenhang stehen mit tiefer liegenden allgemeinen Schäden des kirchlichen Lebens; muß andererseits zugegeben werden, daß in der Ritschlschen Schule berechtigte Interessen der christlichen Frömmigkeit, wenn auch in einseitiger Gestalt, ihre Vertretung finden; läßt sich ferner nachweisen, daß das gesunde Glaubensleben der Kirche auf die Entwickelung dieser Theologie bereits einen fördernden

Einfluß ausgeübt hat; ist es endlich Thatsache, daß Männer wie Frank, Geß, Julius Köstlin, Kähler, Cremer, welche als theologische Sprecher der christlichen Anschauungen weiterer Kreise in der evangelischen Kirche der Gegenwart angesehen werden dürfen, unabhängig von Ritschl unhaltbare Positionen der altprotestantischen Dogmatiker aufgegeben bezw. umgestaltet haben, — so ist eine Basis gefunden, von der aus in lebendiger Wechselwirkung zwischen Kirche und Theologie und in fröhlichem Zusammenarbeiten individuell verschiedener Richtungen der christlichen Lehrwissenschaft eine segensreiche Fortbildung der dogmatischen Gedankenarbeit erhofft werden darf unter gewissenhafter Befolgung der gemeinsamen Losung: „Halte, was du hast, daß niemand deine Krone nehme!"

Erster Hauptteil.

Die theologische Schule Albrecht Ritschls.

I.

A. Ritschl nach seiner individuellen Eigenart als Dogmatiker.

Wenn wir den dritten Band von Ritschls großem Werke „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung", welcher die „positive Entwickelung der Lehre" enthält, mit den Werken anderer bedeutender Dogmatiker unseres Jahrhunderts, eines Schleiermacher, Rothe, J. Müller, Dorner und Frank, vergleichen, so tritt uns sofort eine schriftstellerische Eigentümlichkeit an Ritschl entgegen, durch die er sich von jenen Männern scharf unterscheidet: Es ist das Fehlen einer eingehenden und allseitigen Darlegung der Prinzipien und das fortwährende Hineinziehen exegetischer und dogmengeschichtlicher Untersuchungen in die positive Darstellung, wodurch der ruhige Gang der dogmatischen Entwickelung vielfach unterbrochen wird; Ritschl baut, indem er kritisiert. Auf Schritt und Tritt begegnen wir scharfsinnigen und interessanten Bemerkungen zur Orientierung über den geschichtlichen Stoff und zur Begründung von Ritschls eigenen Ansichten. Auch finden wir namentlich in der ersten Auflage mancherlei Hinweise auf Strömungen der kirchlichen Gegenwart, durch welche die Aufmerksamkeit auf die straffe logische Gedankenentwickelung ganz unerwartet unterbrochen und nach praktischen Gebieten hinübergelenkt wird. In dieser stilistischen Eigenart tritt uns sofort Ritschls geistige Individualität scharf ausgeprägt entgegen. Ritschl besaß nichts von jener genialen Unmittelbarkeit, welcher die seltene Befähigung verliehen ist, gleichsam durch Intuition hinter den Erscheinungen die Welt der Ideen zu belauschen und durch eine glänzende Spekulation zur Darstellung zu bringen. Es war

ihm nicht gegeben, von einer großen religiösen Konzeption aus den Stoff zu zergliedern und in kunstvoller Architektonik sein System aufzubauen. Seine geistige Begabung wies ihn darauf hin, den umgekehrten Weg einzuschlagen, nämlich vom Einzelnen auszugehen und durch sorgfältige Bearbeitung des geschichtlichen Stoffes große Gesichtspunkte zu gewinnen. Ritschls Erfolge auf dem Gebiete der systematischen Theologie beruhen, psychologisch betrachtet, auf einer dreifachen Naturanlage: auf seinem hervorragenden kritischen Scharfsinn, der ihn befähigte, auch die schwierigsten Materien mit Leichtigkeit zu zerlegen, auf seiner ungewöhnlichen Gelehrsamkeit, mit Hilfe deren er fast alle Gebiete der Theologie beherrschte, endlich auf seiner bedeutenden sittlichen Beobachtungsgabe, seinem praktischen Blick, der ihn mit tiefer Abneigung gegen alle leeren Abstraktionen erfüllte und ihn innerlich nötigte, seine theologischen Forschungen in fortlaufender Beziehung zu den konkreten Fragen des sittlichen Lebens, zu den Aufgaben der christlichen Gemeinde wie auch zu den berechtigten Bedürfnissen der individuellen Frömmigkeit zu erhalten. Durch den Besitz dieser Gaben war Ritschl in hohem Maße befähigt, Probleme zu entdecken und in so anregender Weise neu zu bearbeiten, daß dadurch viele Jünglinge zu selbständigem theologischen Forschen angespornt wurden. Durch die Verbindung dieser Gaben entwickelte sich auch in ihm ganz allmählich das, was wir als das eigentlich originale in seiner systematischen Leistung anzusehen haben, die Fähigkeit, neue große Kombinationen zu vollziehen. Wiederholt ist von verschiedenen Standpunkten aus behauptet worden, Ritschl habe fast alles von anderen Theologen entlehnt. So betont Lipsius,[1]) daß Ritschls wichtigste Gedanken „Gemeingut der neueren Theologie" schon lange vor ihm gewesen seien und weist namentlich die Abhängigkeit von Schleiermacher in einzelnen Fällen nach. Nippold[2]) erklärt, Ritschl habe die „Goldbarren Rothes zu kursfähiger Münze ausgeprägt". Detlev

[1]) Lipsius, Die Ritschlsche Theologie. 1888. S. 6, 8, 9, 12.

[2]) Nippold, Neueste Kirchengeschichte, Band 3, S. 459.

Zahn[1]) behauptet in Übereinstimmung mit J. P. Lange,[2]) Ritschl habe „in kluger Überlegung sich Hofmann, den scharfsinnigsten lutherischen Theologen der Gegenwart“ herausgenommen und versucht, dessen Lehrdarstellung „durch Umbiegung in rationalistischem Sinne sich und andern schmackhaft zu machen“. Andere weisen auf Ritschls Abhängigkeit von Kant und Lotze hin. An diesen Bemerkungen ist im einzelnen vieles richtig. Namentlich muß anerkannt werden, daß mehrfach Grundgedanken des neueren Konfessionalismus — wir erinnern nur an die Hervorhebung des Geschichtlichen und an die Betonung der Gemeinde — bei Ritschl wiederkehren. Man kann sogar behaupten, daß auch von Ritschls methodischen Grundsätzen (auf die wir in einem späteren Zusammenhang ausführlicher zurückkommen werden) kein einziger eigentlich neu ist. Biblisch war in seiner Methode ganz entschieden Julius Müller. Die christocentrische Behandlung der Dogmatik hat bereits Schleiermacher eingeführt und Thomasius in weitgehender Weise ausgeübt. Auch die praktische Abzweckung der Theologie durch die Betonung der Sittlichkeit ist schon von Nitzsch, J. Müller und Rothe hervorgehoben worden, und die lebensvolle Beziehung des Dogmas auf die in der Gemeinde vorhandene Frömmigkeit ist von den Erlanger Theologen, vor allem von Frank, in schöner und fruchtbarer Gedankenarbeit zum Ausdruck gebracht worden. Trotzdem war die Art, wie Ritschl diese Grundsätze formulierte und mit einander verband, eine durchaus eigentümliche. Vor allem aber verdient die gewaltige Energie, mit welcher er seine dogmengeschichtlichen Kenntnisse den großen Gesichtspunkten, die er gewonnen hatte, dienstbar zu machen wußte, die höchste Anerkennung. Mit unermüdlichem Eifer und außerordentlicher Gründlichkeit stellte er in fast sämtlichen Disziplinen der Theologie Einzeluntersuchungen an, deren Bedeutung auch von den betreffenden Fachgenossen anerkannt wurde, und bearbeitete — den Blick unverwandt auf das Ganze

---

[1]) D. Zahn, Bemerkungen zu Ritschls theologischer Wissenschaftslehre, S. 6.
[2]) Lange, Sendschreiben an Thikötter, S. 6.

gerichtet — sorgfältig die einzelnen Bausteine, als noch niemand ahnte, in welch originalen Begriffsbau sie eingefügt werden sollten. Zugleich schuf er sich eine handliche Terminologie, welche nicht wenig zur Ausbreitung der Grundgedanken des Ritschlschen Systems beigetragen hat. In diesem Sinne muß Ritschl — trotz der oben erwähnten formellen Mängel — als einer der hervorragendsten Dogmatiker der evangelischen Kirche in unserm Jahrhundert bezeichnet werden. Die bedeutsamste Kombination, welche Ritschl vollzogen hat, ist die energische Verknüpfung der Thatsachen des praktischen Geisteslebens mit der geschichtlichen Offenbarung in der Person Christi unter scharfer Zurückweisung aller unberechtigten Ansprüche der theoretischen Vernunft. Diese Combination war von weitgehendem Einfluß auf die Gestaltung des ganzen Systems; aus ihr kann man alle wichtigeren methodologischen Grundsätze, nach denen dasselbe aufgebaut ist, direkt ableiten oder wenigstens verständlich machen; sie hat ihren konkreten Ausdruck in der grundlegenden Stellung, welche die Lehre vom Reiche Gottes bei Ritschl hat, gefunden und außerordentlich anregend und befruchtend auf die theologische Thätigkeit seiner Schüler eingewirkt.

Während so Ritschl auf dem Gebiete der eigentlich theologischen Disziplinen die Kunst der Dialektik mit seltener Meisterschaft auszuüben wußte, war er weniger glücklich in seinen Ausführungen über Fragen philosophischen Inhalts. Zwar hat er auch hier unermüdlich die schwierigsten Gedankengänge durchforscht und mit scharfem Blick herausgefunden, was sich als wertvoll für sein System erwies; wo er aber mit selbständigen Ausführungen auf diesem Gebiete hervortritt, lassen dieselben — wir beziehen uns hier absichtlich auf Urteile seiner Schüler — manchmal die nötige Schärfe und Klarheit vermissen, so daß sie einen schwankenden und widersprechenden Charakter an sich tragen.[1]) Deshalb muß es bedauert werden,

[1]) Friedrich Traub in der Zeitschrift für Theologie und Kirche 1894 S. 101, 102, 104, 108, 118. Vgl. Otto Ritschl, A. Ritschls Leben II. S. 193, 194. Herrmann, Theol. Litteraturzeitung 1892 S. 384. Gottschick, Theol. Litteraturzeitung 1889 S. 632.

daß Ritschl durch solche Darlegungen das Vertrauen zu seiner Theologie bei Fernerstehenden geschädigt und seinen Gegnern von rechts und links berechtigten Anlaß zur Kritik geboten hat, welche bis zu dem Vorwurf fortschreiten konnte, daß Ritschls Theologie „durch und durch voll Widersprüche" sei.[1]) Auch die schweren von entgegengesetzten Standpunkten aus gegen Ritschl erhobenen Beschuldigungen, nach welchen sich seine Theologie in Illusionen und Phantasmagorien auflösen müsse, weil sie den objektiven Ewigkeitsgrund der Religion leugne und dieselbe zu einem Produkt des Menschen herabsetze, hätten unmöglich in dieser Form ausgesprochen werden können, wenn Ritschl seine prinzipiellen Anschauungen, namentlich auch seine so vielfach mißverstandene Ansicht über die Bedeutung der „Werturteile" ausführlicher und klarer dargelegt hätte. Mehrere seiner Schüler, in erster Linie Herrmann, Gottschick, Reischle und Fr. Traub, die an Gewandtheit in der Behandlung philosophischer Fragen ihrem Meister überlegen sind, haben die Schwächen desselben auf diesem Gebiete klar erkannt und verschiedene bedeutsame Veränderungen teils im stillen teils in ausdrücklicher Auseinandersetzung mit Ritschl herbeigeführt.

Einige Unebenheiten und Widersprüche in Ritschls System weisen noch auf eine andere Betrachtung hin. Der Verzicht auf eine einheitliche Welterklärung und auf den Versuch, den Glauben durch seine Uebereinstimmung mit dem Welterkennen zu begründen, entspringt nicht den natürlichen Neigungen eines auf wissenschaftliche Thätigkeit gerichteten Denkens, sondern er ist ein Akt der Selbstverleugnung, er ist, wie Herrmann sich einmal treffend ausdrückt,[2]) die Anwendung der christlichen *μετάνοια* auf das Gebiet der Theologie. Weil Ritschl in vieljähriger Beobachtung mit scharfem Blick die ungeheure Gefahr der pantheistischen Spekulation erkannt hatte, suchte er seinerseits wirksame Maßnahmen zu treffen, um die christlichen Heilsgüter gegen die Einflüsse eines profanen Denkens zu schützen. Aus

---

[1]) Jahrbücher für protestantische Theologie 1889 S. 194.

[2]) Theol. Litteraturzeitung 1884 S. 199.

diesem Grunde beschränkte er sowohl das religiöse Erkennen als auch das Welterkennen auf das einem jeden von beiden eigentümliche Gebiet. Während nun aber ein Theologe, wie Herrmann, in dem sich hieraus mit Notwendigkeit ergebenden strengen Supranaturalismus seine volle Befriedigung fand, ja sogar mit Begeisterung darauf hinwies, daß man sich bei solchem Dualismus „die Freude an der geheimnisvollen Tiefe der göttlichen Offenbarung erhalte",[1]) ist es Ritschl wiederholt begegnet, daß er die von ihm selbst aus kirchlichem und theologischem Pflichtgefühl gezogene Grenze durch zu große Wertschätzung des theoretischen Erkennens unwillkürlich überschritten hat.

Endlich darf nicht übersehen werden, daß Ritschl, wie aus der Biographie hervorgeht, erst verhältnismäßig spät und zwar zum Teil unter dem Einfluß gelegentlicher dogmengeschichtlicher Entdeckungen zum systematischen Abschluß seiner theologischen Grundanschauungen gelangt ist. Hierdurch wird es sehr erklärlich, daß Gedanken, die ihm in früheren Zeiträumen seines theologischen Entwickelungsganges lieb geworden waren, ihren Einfluß noch geltend machten, als sie mit den Voraussetzungen des Systems nicht mehr in Einklang standen. Besonders läßt sich von der Hegelschen Betrachtungsweise behaupten, daß es Ritschl — trotz seines klaren Urteils über die Mängel derselben — nie gelungen ist, sich ihren Nachwirkungen auf sein theologisches Denken völlig zu entziehen. Sie hat ihren formellen Einfluß noch geltend gemacht, als Ritschl mit der ihr zu Grunde liegenden Weltanschauung völlig gebrochen hatte, und sie hat ihn daran gehindert, zu einer einheitlichen und konsequenten Durchführung seiner Prinzipien zu gelangen.

Im Hinblick auf die soeben angedeuteten Umstände glauben wir von fremdartigen Elementen in Ritschls Theologie reden zu dürfen, deren Beseitigung, soweit sie nicht bereits erfolgt ist, angestrebt werden muß. Wir werden dieselben in einem besonderen Abschnitt darlegen.

---

[1]) Theologische Litteraturzeitung 1884 S. 199.

Noch einen wesentlichen Schritt weiter im Verständnis der theologischen Eigenart Ritschls werden wir geführt, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß sein dogmatisches System in geradezu überraschender Weise den Stempel seiner scharf geschnittenen geistigen und sittlichen Individualität trägt. Auf dieser Eigentümlichkeit beruht nicht am wenigsten die Kraft, welche dem Ritschlschen System innewohnt; auf sie sind zum größten Teil auch seine Mängel zurückzuführen. Wenn dieses System überhaupt, wie man es auch beurteilen mag, Zeugnis von der hervorragenden zielbewußten Energie seines Urhebers ablegt, so zeigt die durchgehende Hervorkehrung der praktisch-ethischen Seite der christlichen Weltanschauung, die, wenn auch nicht prinzipielle, so doch thatsächliche Bevorzugung des Willens gegenüber den beiden andern elementaren geistigen Funktionen im Religionsbegriff, die wichtige Stellung, welche der Lehre vom Reiche Gottes innerhalb des Systems gegeben wird, die Betonung der Herrschaft des Christen über die Welt, der kräftige Hinweis auf die Bedeutung des sittlichen Berufs bis zur Verwendung dieses Terminus in der Darstellung des Lebenswerkes Christi, die Charakterisierung des Glaubens an Christus als Gehorsam, der zur Thatkraft spornt,[1]) endlich die Einführung der Lehre von der christlichen Vollkommenheit in die Dogmatik und die enge Verknüpfung der Heilsgewißheit des Einzelnen mit der Bethätigung dieser Vollkommenheit — so zeigt dies alles die Vorzüge, aber auch die großen Schranken einer Persönlichkeit, die in einseitiger Weise ihr ganzes Augenmerk darauf gerichtet hat, die Wahrheit der christlichen Weltanschauung an den sittlichen Früchten derselben zu erweisen. Ferner hat die große Zurückhaltung, welche Ritschl bei Behandlung der Lehre von der Heilsaneignung an den Tag legt, ihre psychologische Wurzel ohne Zweifel in der ausgeprägten kritischen Geistesrichtung dieses Theologen, infolge deren er — wie man es auch sonst bei derartigen Naturen beobachten

[1]) Otto Ritschl, Albrecht Ritschls Leben. I. S. 325.

kann — mit Ängstlichkeit über den Regungen seines inneren Lebens wachte und jede Aussprache über religiöse Erlebnisse sorgsam mied. Solche Menschen, denen ein starker Zug zu verstandesmäßiger Gliederung der an sie herantretenden Eindrücke innewohnt, sind in der Regel unfähig, die Sprache Kanaans zu reden, vielmehr befleißigen sie sich absichtlich einer möglichst nüchternen Ausdrucksweise, in die sie oft vielmehr hineinlegen, als es andern erscheinen möchte. Aus diesem Grunde ist es unbillig, wenn man Ritschl gegenüber den Vorwurf der Falschmünzerei erhebt. So wenig berechtigt er nach dem Inhalte seiner Christologie gewesen ist, auf Christus das Prädikat der Gottheit anzuwenden, so kann man ihm das Zeugnis unmöglich versagen, daß er auch die kleinste Abweichung vom kirchlichen Lehrbegriff offen und ehrlich, ja oft mit derber Wahrhaftigkeit, ausgesprochen hat. Sodann hat Ritschls energisches Streben nach begrifflicher Klarheit im Ausdruck religiöser Empfindungen ihn befähigt, die dogmatische Arbeit auch insofern zu fördern, als er eine nach mehreren Seiten hin wertvolle Vereinfachung der wissenschaftlichen Terminologie herbeiführte; in demselben Sinne hat er alles Überschwängliche, Verschwommene und Schwärmerische im christlichen Gefühlsleben unerbittlich bekämpft und alle Vorstellungsformen mit Recht auf ihre innere Wahrheit geprüft. Leider hat er bei Behandlung der christologischen Frage sich durch das Streben nach Klarheit und Deutlichkeit verleiten lassen, einen Kanon für die Beurteilung dieser Frage aufzustellen, der von verhängnisvoller Wirkung gewesen ist, indem er erklärte:[1]) „Wenn man über Christus in Formen der Erkenntnis urteilen soll, die an kein anderes Objekt verwendet werden, so macht man Christus unverständlich". Durch diesen Ausspruch Ritschls findet die noch zu erörternde Mißachtung der eigenen methodischen Grundsätze durch Hineinziehen einer fremdartigen Betrachtungsweise bei Behandlung des christologischen Problems ihre psychologische Erklärung.

---

[1]) Rechtfertigung und Versöhnung. III³. S. 440.

Von ganz außerordentlichem Einfluß auf die Gestaltung des theologischen Systems Ritschls ist die Thatsache gewesen, daß seiner geistigen und religiösen Individualität das gänzlich fehlte, was wir Unmittelbarkeit nennen. Ob wir auf Ritschls Definition des Wesens der Religion blicken, bei welcher der Herzpunkt derselben, das Dürsten der Seele nach dem lebendigen Gott (Psalm 42, 3), in der wissenschaftlichen Formulierung zu kurz kommt, oder ob wir seine Ausführungen über das Gewissen betrachten, in welchen er bestreitet, daß wir der höchsten sittlichen Normen unmittelbar inne werden,[1]) ob wir seine in mancher Hinsicht trefflichen Darlegungen über den Begriff der Liebe ins Auge fassen, in welchen das Moment der Gemütshingabe nicht genug gewürdigt wird,[2]) oder ob wir seine Polemik gegen das testimonium spiritus sancti in Erwägung ziehen, ob wir an seine Abneigung gegen die Bezeichnung eines mit Christo in Gott verborgenen Lebens der Seele denken oder an seine Leugnung einer unmittelbaren persönlichen Beziehung zum erhöhten Herrn überhaupt, — in dem allen tritt uns eine Auffassung des religiösen Verhältnisses entgegen, bei welcher mindestens für die theologische Betrachtung das, was dem Glauben als besonders wertvoll erscheint, ungebührend in den Hintergrund tritt, das Moment der Unmittelbarkeit. Wenn wir uns vollends der unleugbaren Thatsache erinnern, daß Ritschl von einem abstrakten Begriff der Ewigkeit Gottes aus das lebendig-persönliche Wirken Gottes in der Geschichte der Menschheit und damit die Geltung des göttlichen Zorns für die Gegenwart, das Moment der Sühne im Erlösungswerke Christi und die Erhörung der Bittgebete um äußere Dinge in Abrede gestellt hat; wenn wir bedenken, daß eine unbefangene Prüfung des Schriftzeugnisses zu ganz anderen Resultaten bezüglich dieser Fragen führen muß, als sie bei Ritschl vorliegen, so können wir uns dem Eindruck nicht entziehen, daß hier eine außerordentlich kräftige

---

[1]) Über das Gewissen. Bonn 1876. S. 8, 9.

[2]) Rechtfertigung und Versöhnung. III³. S. 263, 264.

und in sich fest geschlossene, aber auch sehr einseitige Individualität unbewußt die Maßstäbe für die Gruppierung und Verwendung der biblischen Aussagen geliefert und insofern die Wirkung der guten Methode erheblich abgeschwächt hat. Ritschl betont gelegentlich, daß Zinzendorfs Geistesart eine mehr „weibliche als männliche" gewesen sei,[1]) er spricht von einer „weiblichen Art seines Charakters";[2]) dem gegenüber kann man Ritschls geistige Individualität als eine durch und durch männliche bezeichnen. Verstand und Wille stehen völlig im Vordergrund; dagegen vermißt man den Reichtum und die Frische unmittelbaren Empfindens, wie sie den nach Seite des Gefühlslebens voller beanlagten weiblichen Naturen eigen ist. Ritschl war eine autopathische Natur, durch und durch wahr und ehrlich, fest und charaktervoll, ein unerbittlicher Feind aller Hinterthüren und Schleichwege sowie aller schwächlichen Vermittelungen, aber auch derb abwehrend und oft verletzend. Es fehlte ihm jene Elastizität des Gefühlslebens, welche mit energischer Wahrung der persönlichen Eigentümlichkeit wohl vereinbar ist, jene liebenswürdige Gewandtheit der hingebenden Liebe, die sich zart und sinnig hineinversenkt in die Eigenart anderer Menschen, um ihre individuellen Vorzüge und Schranken in rechter Weise verstehen und würdigen zu können. Ritschl war oft nicht imstande, das berechtigte der von ihm bekämpften Richtungen herauszufühlen; durch seine derbe, aber einseitig individuell fundierte Wahrhaftigkeit geleitet, traf er in scharfer Polemik zugleich mit den Verirrungen auch angrenzende Erscheinungen einer gesunden christlichen Frömmigkeit, für die er kein Verständnis besaß, und er rief so ohne Not größeren Widerstand hervor, als die Sache erforderte. Man wird Ritschls Gedankengang nie völlig verstehen und richtig würdigen können, wenn man diese seine Neigung zu möglichst kräftigen Anti-

---

[1]) Otto Ritschl, A. Ritschls Leben. II. S. 469.

[2]) Theolog. Literaturzeitung, 1886, S. 329. Otto Ritschl a. a. O. S 471. A. Ritschl, Geschichte des Pietismus. III. S. 369.

thesen außer acht läßt. Fast immer hatte er theologische oder religiöse Verirrungen vor Augen, wenn er seine dogmatischen Anschauungen formulierte, Verirrungen der pantheistischen Spekulation, der orthodoxen Scholastik, der Theosophie, der Mystik, des Pietismus, des Methodismus, aber nicht selten ließ er sich durch seine lebhafte Polemik zu Einseitigkeiten der entgegengesetzten Art fortreißen, und wo es nicht der Sache nach der Fall war, dann wenigstens durch mißverständliche Form. So war es der an sich berechtigte Gegensatz Ritschls gegen unfruchtbare scholastische Spekulationen, durch den er sich zur scheinbar völligen Leugnung der kausalen Betrachtungsweise verleiten ließ. Ebenso finden mehrfache entschieden zu weit gehende Bemerkungen gegen die Vorbereitungsstufen der christlichen Offenbarung ihre Erklärung in dem energischen Bestreben, die Ansprüche einer natürlichen Gotteserkenntnis zurückzuweisen und den absoluten Charakter der christlichen Religion auch nach dieser Seite hin zu wahren. Durch eine unleugbare Überspannung der Lehre von der Erbsünde bei Augustin und den altprotestantischen Dogmatikern ließ sich Ritschl, um den ethischen Charakter der Schuld zu betonen, dazu bestimmen, diese Lehre überhaupt zu bekämpfen. Es war die einseitige Auffassung der alten Dogmatiker von der Gerechtigkeit Gottes, durch welche sich Ritschl fortreißen ließ, die Beziehung der göttlichen Gerechtigkeit auf eine doppelte Vergeltung völlig zu leugnen. Ein besonderes Maß von Fleiß und Scharfsinn hat Ritschl überhaupt darauf verwendet, durch methodische Untersuchungen die Grundlagen der altprotestantischen Versöhnungslehre zu erschüttern; wenn er hierbei mit Recht die Auffassung als unbiblisch zurückgewiesen hat, welche Gott als das Objekt der versöhnenden Thätigkeit Christi hinstellt, so hat er sich andererseits mit sehr bedeutungsvollen und klaren Aussagen der Schrift in Widerspruch gesetzt, wenn er den Begriff des stellvertretenden Strafleidens aus der Versöhnungslehre entfernte, bezw. ihm nur eine ästhetische Bedeutung zuerkannte. Wir erinnern ferner an die oben besprochene Leugnung einer

unmittelbaren Beziehung des einzelnen Gläubigen zu Christo aus berechtigter Abneigung gegen einen durch die Phantasie vermittelten Privatverkehr der Seele mit dem Heiland, an die scheinbare Beseitigung des mystischen Elementes aus dem religiösen Verhältnis im Gegensatz gegen „scholastische Psychologie", „mystischen Mechanismus" und „chemisch-physikalische Auffassung", an die Abweisung des ordo salutis auch in der elementarsten Form aus berechtigtem Widerspruch gegen den Schematismus der alten Dogmatiker, an die Beschränkung der Bekehrung auf grobe Sünder im Gegensatz gegen methodistische Einseitigkeiten, an die stark hervortretende Betonung der kirchlichen Vermittelung auf Kosten der persönlichen Beziehungen im Gegensatz gegen sektiererische Praxis, an die Zurückweisung des Bittgebets um äußere Dinge aus Abneigung gegen Verirrungen eines unehrerbietigen Verkehrs mit Gott, endlich auch an die große Zurückhaltung Ritschls gegenüber den eschatologischen Fragen im Gegensatz gegen sinnliche Ausmalungen der christlichen Zukunftshoffnung.

Dieser energischen und selbständigen Individualität Ritschls entsprach auch die männliche Art seiner Frömmigkeit. Einen männlichen Charakter zeigte der tiefe Zug von Ehrerbietung Ritschls gegen Gott wie auch gegen die geschichtliche Person Christi, infolge deren er nicht nur jede Neigung zu vertraulichem Umgang mit dem Heiland als „Zudringlichkeit" beurteilte, sondern sogar die biographischen Unternehmungen zurückwies, weil sie auf ihn den Eindruck der Indiskretion machten. Männlich war seine große Scheu, über die Dinge, welche ihm die heiligsten waren, zu reden; mit großer Entschiedenheit verurteilte er deshalb alle Phraseologie und künstliche Virtuosität auf dem Gebiete der religiösen Aussprache. Männlich war sein Dringen auf Klarheit und Deutlichkeit der religiösen Erkenntnis und die Abneigung gegen alles verschwommene Gefühlsleben in geistlichen Dingen. Männlich die nüchterne, praktische Auffassung der durch das Christentum gestellten sittlichen Auf-

gaben, die Verwerfung aller religiösen Genußsucht und die Betonung der Arbeit im bürgerlichen Beruf. Männlich endlich das nicht selten hervortretende kräftige Selbstgefühl, die stark ausgeprägte Neigung zum Herrschen, überhaupt die Bethätigung der sittlichen Energie, Züge, die in Ritschls Lieblingsterminus „Herrschaft über die Welt“ ihren dogmatischen Ausdruck gefunden haben. Es wird uns an einem späteren Ort eine wichtige Aufgabe sein, unter Hinweis auf eine Reihe edler Gestalten der deutschen Männerwelt unsers Jahrhunderts zu zeigen, wie diese — nennen wir sie wenigstens vorläufig so — männliche Form der Frömmigkeit als eine dem Pietismus durchaus ebenbürtige Erscheinung des religiösen Lebens zu beurteilen ist und daß nur dann das geistliche Leben der christlichen Gemeinde ein wahrhaft gesundes ist, wenn beide Arten der Frömmigkeit zu frischer und ungehemmter Entfaltung gelangen. Vorerst müssen wir es aber beklagen, daß es Ritschl nicht gelungen ist, das ihm vorschwebende Ideal christlicher Frömmigkeit zu befriedigender Darstellung zu bringen, weil er durch seinen scharfen und unberechtigten Gegensatz gegen jede Art von Pietismus daran gehindert wurde. Damit werden wir an den entscheidenden Punkt geführt, welcher uns das Wesen der Ritschlschen Theologie in seiner tiefsten Eigenart erschließt. Die Kraft dieser Theologie ruht auf ihrer inneren Wahrheit, auf der Übereinstimmung streng wissenschaftlicher Gedankenbildung mit wirklich vorhandener praktischer Frömmigkeit; ihre Schranke liegt in der nur individuellen Auffassung des Christentums, in der scharfen Zurückweisung aller Ergänzung und Vertiefung durch andersgeartete, in der christlichen Gemeinde nicht nur heimatberechtigte, sondern auch hervorragend bewährte Frömmigkeit. Der das gesamte theologische Leben und Wirken Ritschls ausfüllende Kampf gegen den Pietismus hat seiner ganzen Gedankenarbeit ein einseitiges Gepräge gegeben, hat ihn an der ruhigen Entfaltung seiner prinzipiellen Grundanschauungen gehindert, hat die

Kraft seiner guten Methode wesentlich geschwächt und die bedauerliche Folge gehabt, daß die unleugbaren Verdienste, welche Ritschl zuerkannt werden müssen, bis jetzt in den kirchlichen Kreisen nur geringe Würdigung gefunden haben. Man kann sich nicht genug darüber wundern, wie rasch Ritschl seinen Gegnern gegenüber mit dem Vorwurf des „Pietismus" bei der Hand ist; religiöse Erscheinungen, Beziehungen des inneren Lebens, deren biblische Berechtigung über jeden Zweifel erhaben ist, werden ohne weiteres als „pietistisch" bezeichnet und damit als widerlegt betrachtet. Selbst Häring weist mit Unwillen Ritschl gegenüber darauf hin, daß die Bezeichnung „pietistisch" „ein zu allgemein gebrauchtes Schlagwort" zu werden beginne, daß aber „eben deswegen die darunter befaßten Erscheinungen noch nicht widerlegt" seien, und er hält den Gegnern des Pietismus die Frage entgegen, ob es ihnen gelungen sei, die ganze Fülle des Evangeliums auszuschöpfen.[1]) Gegenüber solchem Mißbrauch des Worts „Pietismus" könnte man versucht sein, den überraschenden Nachweis zu führen, daß nicht nur Häring, sondern auch Kaftan, Herrmann, Lobstein, Kattenbusch und Reischle, also von den durch Ritschl beeinflußten deutschen Berufssystematikern die bei weitem größere Hälfte, „pietistische" Elemente in ihre Theologie aufgenommen haben. Einen noch größeren Reiz könnte es haben, der unleugbaren Thatsache weiter nachzuforschen, daß bei konsequenter Anwendung des von Ritschl in Ausführung gebrachten Verfahrens Theologen von so entgegengesetzten Standpunkten wie Löhe und Beyschlag, Uhlhorn und Lipsius als vom Pietismus angekränkelt erscheinen müssen. Einer solchen Riesenmacht pietistischer Anschauungen innerhalb der neueren Theologie gegenüber, wie Ritschl sie ganz ohne Not gegen sich zu organisieren unternommen hat, muß von vornherein sein Bestreben, allen pietistischen Sauerteig aus der Theologie und kirchlichen Praxis „auszufegen", als ohnmächtig und aussichtslos betrachtet werden.

---

[1]) Studien und Kritiken 1889 S. 160.

Sehen wir aber auch von dieser unerlaubten Verallgemeinerung des Begriffs „Pietismus“ bei Ritschl ab, so tritt uns in seiner Bekämpfung dieser religiösen Richtung noch eine zweite sehr bedenkliche Thatsache entgegen. Wie schon früher erwähnt, finden wir bei Ritschl eine enge Verbindung von dogmatischer Gedankenarbeit und praktisch kirchlichen Anschauungen. Diese Verknüpfung wissenschaftlicher Einsichten und praktischer Urteile ist ein wesentlicher Charakterzug der Ritschlschen Theologie und in ihren methodischen Voraussetzungen fest begründet, wie sich später zeigen wird. Gegen sie kann auch vom Standpunkt der christlichen Gemeinde aus an sich nichts eingewendet werden. Nur erwachsen dem Dogmatiker, der in weitgehender Weise durch seine systematische Gedankenarbeit Urteile über die religiösen Erscheinungen der Gegenwart fällt und vielleicht gar Reformen des kirchlichen Lebens in Bekenntnis und Kultus erstrebt, neue außerordentlich schwierige Aufgaben. Er muß sowohl die Zeit als auch die Neigung besitzen, das sehr umfangreiche und zugleich komplizierte Gebiet des religiösen Lebens der Gegenwart gründlich zu studieren, es nicht nur nach seinem geschichtlichen Werdeprozeß, sondern auch in seiner originalen Eigenart zu begreifen suchen und nach dieser — nicht nach einer fertigen dogmatischen Anschauung — die großen Gesichtspunkte gewinnen. Es ist von vornherein unwahrscheinlich, daß ein Mann, der durch ungewöhnliche Konzentration auf seine Berufspflichten als Gelehrter so Hervorragendes geleistet hat wie Ritschl, jene Aufgaben hätte ins Auge fassen und in befriedigender Weise erfüllen sollen. Diese Art von Thätigkeit entsprach auch in keiner Weise seinen Neigungen. So ist es gekommen, daß Ritschl gerade den modernen Pietismus, den er so oft bekämpft, fast nie aus persönlicher Anschauung kennen gelernt hat. Er bekennt ganz offen: „Ich bin ja nie in pietistische Kreise eingedrungen, habe es auch nie begehrt, bin auch stets von deren Genossen als Ungläubiger mit Zurückhaltung angesehen worden.“ Darum lernt er nach seinem Geständnis den Inhalt solcher Frömmigkeit, „wie er, vielleicht etwas abgeschliffen, noch im Gange ist“, erst aus „verschollenen Büchern“ näher

kennen.[1]) Bei der Ausarbeitung des letzten Kapitels der „Geschichte des Pietismus in der reformierten Kirche", welches zunächst Gottfried Daniel Krummacher in Elberfeld behandelt, erklärt er, er habe es sich klar gemacht, „wie harmlos unser einer in der Nähe eines solchen Pietismus gelebt hat, ohne mehr als eine blasse Ahnung davon zu haben". Er findet es ganz natürlich, daß er sich des höchsten Mißtrauens der so Gesinnten habe erfreuen dürfen, obgleich immer nur „vereinzelte Töne jener Musik" in sein Ohr gedrungen seien. Er tröstet sich aber damit, daß man „Zustände von geschichtlichem Gewicht immer nur „aus den Akten" kennen lerne und er ist „recht zufrieden damit, endlich diesen Weg gefunden zu haben".[2]) Ritschl war eben eine „Gelehrtennatur, und er beschränkte sich darauf, Gelehrter und Lehrer zu sein".[3]) Auch mit der Brüdergemeinde hat Ritschl, wie er ausdrücklich erklärt, nie eine persönliche Berührung gehabt.[4]) Im Hinblick auf diesen Thatbestand müssen wir nun aber die Frage aufwerfen, ob Ritschl ein Recht dazu hatte, Urteile über den modernen Pietismus von solcher Tragweite und Schärfe zu fällen, wie er es oft gethan hat. Durfte er dem Pietismus vorwerfen, daß er ganze Klassen des Volkes der Kirche entfremdet habe und daß er nur „die Zersetzung des evangelischen Kirchenwesens" sei?[5]) Durfte er in scharfer Polemik gegen Zinzendorf soweit gehen, zu behaupten, daß die Zulassung des Herrnhutischen Wesens in der evangelischen Kirche seit 50—60 Jahren nahezu bewirkt habe, „die Verfassung der lutherischen Kirche zu entsalzen, entwürzen und in ihr nichts als ein caput mortuum übrig zu lassen"?[6]) Hatte er hinreichende Erfahrungen gemacht, um ganz allgemein erklären zu können, daß die Not der Kirche durch die Sekten von der pietistischen

---

[1]) Albrecht Ritschls Leben II. S. 342.

[2]) Albrecht Ritschls Leben II. S. 345.

[3]) Otto Ritschl in „Allgemeine Deutsche Biographie." Separatabdruck S. 7.

[4]) A. Ritschls Leben II. S. 265.

[5]) A. Ritschls Leben II. S. 466.

[6]) A. a. O. S. 473 (ursprünglich Worte Zinzendorfs).

Predigt komme und nicht vermindert werde, wenn diese nicht aufhöre?[1]) Ritschl hat geradezu die Sektiererei als den „fast notwendigen Erfolg der pietistischen Bekehrungspredigt" bezeichnet.[2]) Unter diesen Umständen kann uns bei dem Hinweis Ritschls auf „das neue Geschlecht, das sich dem Pietismus entziehe,"[3]) unmöglich wohl sein, und wir bestreiten auf das Entschiedenste die Richtigkeit des von Ritschl aufgestellten Dilemmas: „Entweder das Christentum als Sitte oder als ziellose Aufgeregtheit und begleitender Hochmut".[4]) Wo Ritschl auf die „Erweckung nach den Freiheitskriegen",[5]) auf das „herrliche Glaubensleben im 19. Jahrhundert"[6]) zu sprechen kommt, hat man den Eindruck, daß er nicht nur den mit jenen Ereignissen vielfach verbundenen theologischen und kirchenpolitischen Begleiterscheinungen, die mehr oder weniger unvollkommen waren, kritisch gegenübersteht, sondern daß er dieser ganzen religiösen Bewegung nur geringes Verständnis abgewinnt. Letzteres war in erhöhtem Maße der Fall, wo er von jenen Kreisen aus unfreundliche, zum Teil sogar verletzende Angriffe erfahren mußte. Auf Grund eines solchen Erlebnisses hat Ritschl über die „Hermannsburger" und bei dieser Gelegenheit auch über Ludwig Harms ein Urteil gefällt, das tief zu beklagen ist und beweist, daß Ritschl diese gewaltige und originale Persönlichkeit in ihrer Eigenart gar nicht verstanden und von dem reichen christlichen Glaubens- und Liebesleben in der Lüneburger Heide kaum eine Ahnung hatte.[7]) Einem Ludwig Adolf Petri hat Ritschl seine persönliche Hochachtung nicht versagt, derselbe kam aber für Ritschl wesentlich nur als der charaktervolle und geschickte Führer der lutherischen Partei in Hannover in Betracht, während keine Anzeichen

[1]) A. a. O. S. 472.
[2]) Geschichte des Pietismus III. Vorrede S. VII.
[3]) A. Ritschls Leben II. S. 475.
[4]) A. a. O. S. 324.
[5]) A. a. O. S. 286. Vgl. auch S. 265.
[6]) A. a. O. S. 473.
[7]) A. Ritschls Leben II. S. 404, 464.

dafür vorliegen, daß Ritschl sein Interesse dem besonders auch durch Petris reichgesegnetes Wirken neu erwachten Glaubensleben in der hannoverschen Landeskirche zugewendet hätte. Bei weiterem Nachforschen würde Ritschl unter der reichen Schar christlich erweckter Persönlichkeiten ohne Zweifel auch Männer gefunden haben, die, wie der nationalliberale Justizrat und juristische Schriftsteller Schlüter, mit einer pietistischen Grundrichtung ihrer Frömmigkeit ein weites Herz, einen offenen Sinn für alles Schöne und Edle in Kunst und Wissenschaft und eine große Treue im bürgerlichen Beruf verbanden. Die „neulutherische Agitation" in Pommern hat Ritschl wiederholt scharf kritisiert;[1]) gewiß hätte er aber bei Beurteilung dieser Erscheinung einen anderen Ton angeschlagen, wenn er die Verbindung der lutherischen Bewegung mit einer außerordentlich fruchtbaren und gesegneten Erneuerung des christlichen Lebens in der Pommerschen Provinzialkirche, wie sie sich in dem Wirken eines Görke, Knak, Lenz, Kundler, Meinhoff, Böttcher u. a. darstellte, gebührend gewürdigt hätte. Einen Vilmar nennt Ritschl den „schlimmsten kirchlichen Parteimann" und giebt ihm schuld, sein „Prophetentum" zur „Verwirrung der kirchlichen Verhältnisse und vieler Gemüter ausgeübt" zu haben; seine „Religion" war nach Ritschl „eine Form des Pietismus, welche am Anfang des 18. Jahrhunderts bei Reformierten vorkam", aber im ganzen gegenwärtig verschollen sei;[2]) ein ganz anderes Bild lebt aber in der dankbaren hessischen Kirche von diesem Manne fort, der — wie man auch seine theologischen Anschauungen beurteilen mag — mit einer seltenen Tiefe wahrhaft deutschen Gemüts und einem feinen Verständnis für die Geschichte und Eigenart seines Heimatlandes eine bedeutende kirchenmännische Befähigung und eine hervorragende Kraft persönlichen volkstümlichen Wirkens verband. Wesentlich günstiger, zum Teil geradezu anerkennend lauten Ritschls Urteile über

---

[1]) Vgl. seinen Artikel über Bischof Ritschl in Herzogs Realencyklopädie Bd. XIII. S. 5.

[2]) Theologische Litteraturzeitung 1879 S. 86.

Vertreter des süddeutschen Pietismus, über Kapff, Blumhardt,[1] Mühlhäußer;[2] aber die Beobachtung und Konstatierung einzelner gesunder oder nach Ritschls Ansicht Hoffnung erweckender Erscheinungen des neueren Pietismus hat nicht dazu geführt, daß Ritschl sein scharfes generelles Urteil abänderte. Dieses lautete dahin, daß die hervorstechende Eigentümlichkeit des „modernen innerkirchlichen Pietismus“ in „ästhetischer Erregtheit“, „religiöser Genußsucht“, im „Eifer um innere und äußere Mission“, aber nicht in einer „rechtschaffenen Achtung vor bürgerlicher Arbeit“ bestehe. In letzterer Hinsicht bleibe er hinter seinem Vorbilde, der Brüdergemeinde, zurück, da die Existenz der letzteren und die Aufrechterhaltung ihrer religiösen Tendenz auch an die geordnete Arbeit geknüpft sei. Auf alle Fälle glaubt Ritschl behaupten zu müssen, daß der Pietismus nie geeignet gewesen sei, populär und im wahren Sinne kirchlich zu werden.[3] Was endlich das innere Wesen der pietistischen Frömmigkeit betrifft, so bezeichnete Ritschl dasselbe als „mönchische Kontemplation“ und er erblickte somit im Pietismus einen Rückfall in den mittelalterlichen Katholizismus. Es ist geradezu undenkbar, daß Ritschl solche Urteile gefällt haben würde, wenn er den Pietismus des neunzehnten Jahrhunderts nicht „aus verschollenen Büchern“, nicht „aus den Akten“ — litterarische Quellen konnten in ausreichender Gestalt noch nicht vorhanden sein —, auch nicht nach zufälligen Eindrücken und Einzelbeobachtungen — dieselben können durchaus richtig gewesen sein —, sondern durch unmittelbare persönliche Anschauung blühenden und durch sittliche Früchte als gesund erwiesenen Gemeindelebens kennen gelernt, wenn er sein Augenmerk vor allem auf das Studium derjenigen Persönlichkeiten gerichtet hätte, in welchen sich der moderne Pietismus in seiner ursprünglichen Frische und Reinheit, noch ohne die —

---

[1]) A. a. O. 1882 S. 299—302.

[2]) A. a. O. 1877 S. 325.

[3]) Rechtfertigung und Versöhnung. Erste Auflage S. 140.

geschichtlich notwendige — Verbindung mit theologischen und kirchenpolitischen Strömungen darstellt. Nach dieser Seite hin dürfte die evangelische Kirche unseres Jahrhunderts wohl keinen Mann aufzuweisen haben, welcher an geschlossener Konzentration auf die spezifisch religiösen Aufgaben des geistlichen Amtes, sowie an Gewalt und Tiefe unmittelbaren persönlichen Wirkens einem Heinrich Volkening an die Seite gestellt werden kann. Und wiederum dürfte in dem gesamten Bereich der deutschen Landeskirchen wohl kaum ein Gebiet sich finden, in welchem die religiöse Erneuerung des Volkslebens eine so innerliche und zugleich so umfangreiche gewesen ist wie in der Grafschaft Ravensberg und den an sie angrenzenden Gebieten.[1]) Diese tiefgehende geistliche Erweckung, bei welcher — nach der treuen und gesegneten Vorarbeit eines Weihe, Hartog und Rauschenbusch — Volkening das hervorragendste Werkzeug in Gottes Hand gewesen ist, hatte sowohl nach ihren geschichtlichen Wurzeln als auch nach ihrer ganzen Eigenart einen durchaus pietistischen Charakter und erreichte den Höhepunkt ihrer Entwickelung um dieselbe Zeit, als Ritschl seine theologischen und kirchlichen Anschauungen zum Abschluß brachte. Diese ganze religiöse Bewegung ist aber auch in sich selbst die kräftigste Widerlegung der generellen Vorwürfe, welche Ritschl gegen den modernen Pietismus erhoben hat; denn bei aller Unvollkommenheit, die auch ihr angehaftet hat, sind die hervorstechenden Merkmale derselben wahre Volkstümlichkeit, ein gesunder kirchlicher Sinn in ausgesprochenem Gegensatz gegen Sektiererei und Separatismus, eine Verkündigung des Evangeliums im Sinne der reformatorischen Rechtfertigungslehre und das unleugbare Vorhandensein guter sittlicher Früchte im bürgerlichen Berufsleben. Man meine ja nicht, daß es sich hier um eine

[1]) Zu diesen rechnen wir auch die lippischen Gemeinden, in denen namentlich durch die gesegnete Tätigkeit des Landmanns Jobstharde — in innigster Fühlung mit Volkening — neues Leben geweckt wurde. Vgl. über diesen Zusammenhang Steffann, Ein Blatt aus der Lippeschen Rose S. 7, 21 ff. Reformiertes Sonntagsblatt aus dem Fürstentum Lippe 1895. Nr. 32 S. 251.

vereinzelte Erscheinung handle! Fast alle größeren deutschen Landeskirchen haben im Laufe dieses Jahrhunderts den segensreichen Einfluß eines solchen edlen und wirkungskräftigen Pietismus erfahren: Die lutherische Kirche des Königreichs Sachsen besonders in den Gemeinden der Lausitz und des Muldethals; die evangelisch-lutherische Kirche Bayerns — in folge einer vortrefflichen Kirchenleitung zur Zeit der Erweckung — in den meisten ihrer Gebiete, vor allem im Altmühlthal, im Ries und, was beachtet zu werden verdient, in Kirchenlamitz am Fichtelgebirge, wo noch jetzt nach 64 Jahren unverkennbare Spuren auf die einstige tieferweckliche Wirksamkeit des jungen Vikar Löhe hinweisen; die württembergische Landeskirche in dem durch blühenden Obst- und Weinbau bekannten Remsthal, wo sich ein gesunder württembergischer Pietismus in erfreulicher Verbindung mit Fleiß und Tüchtigkeit findet; die evangelische Kirche Badens im Landdekanat Karlsruhe, überhaupt in seinen „Hardtgemeinden", deren hervorstechender Charakterzug seit der tiefgehenden, durch Henhöfer hervorgerufenen religiösen Bewegung nicht nur ein großer Eifer für die Werke der äußeren und inneren Mission, sowie ein ausgeprägter Sinn für kirchliche Gemeinschaftspflege und sittliche Zucht ist, sondern auch ein energischer und erfolgreicher Fortbildungstrieb in technischen Fragen des ländlichen Berufslebens. Ähnliches ließe sich vom Siegerlande im Hinblick auf Persönlichkeiten wie Tillmann Siebel und, auf kleinere Verhältnisse angewendet, von den lutherischen „Fehngemeinden" in Ostfriesland, von den Gemeinden des Ebsdorfer Grundes in Hessen, der sogenannten „Voigtei" in Thüringen, des Dillthales im Nassauischen und von einigen darmstädtischen Gemeinden in der Wetterau und auf dem Vogelsberg berichten, über deren inneres Leben zur Zeit einer in den fünfziger Jahren dort erfolgten geistlichen Erweckung Wilhelm Baur „aus den Papieren eines Landgeistlichen" liebliche Bilder uns mitgeteilt hat.[1]) Über das christliche Leben am Niederrhein, das in seinen verschiedenen Schattierungen fast durchweg ein scharf pietistisches Gepräge trägt, mag man im einzelnen je nach dem konfessionell

[1]) Das deutsche evangelische Pfarrhaus. 2. A. S. 346—380.

kirchlichen und theologischen Standpunkt, den man einnimmt, verschieden urteilen: Der Gesamteindruck wird doch immer der bleiben müssen, daß hier dank einer auch in den Zeiten des Rationalismus nicht verstummten kräftigen Verkündigung des Evangeliums und infolge des Zusammentreffens einer Reihe günstiger Umstände — auch geschichtlicher Art[1]) — das kirchliche Gemeindeleben, namentlich um die Mitte unseres Jahrhunderts, zu einer ungewöhnlich blühenden Entfaltung gelangt und nach seinem inneren Wert durch reiche sittliche Früchte erprobt worden ist.[2]) Die Gemeinden in der Lüneburger Heide gelten noch heute als die besten Gemeinden der hannoverschen Landeskirche; der volkstümliche Charakter des christlichen Lebens in denselben und ihre hervorragende Opferfreudigkeit sind ja bekannt. Für unsern Zweck ist es aber von besonderer Bedeutung, daß Uhlhorn ausdrücklich bezeugt, es habe durch die Erweckung in Hermannsburg „eine wirkliche Umwandlung der Gemeinde" stattgefunden, und darauf hinweist, wie die Holzarbeiter und Holzflößer daselbst laut protokollarischer Bekundung nicht mehr tranken und fluchten, sondern ihren Glauben durch Fleiß und liebevollen Verkehr untereinander bewährten.[3]) Blicken wir von hier aus nach Schleswig-Holstein, so finden wir in erfreulichem Gegensatz zu der in weiten Bezirken dieser Provinz herrschenden Unkirchlichkeit[4]) fast im ganzen Nordschleswig unter der dänisch redenden Bevölkerung nicht nur in geradezu hervorragender Weise kirchliche Zucht und Sitte, sondern vielfach auch ein erwecktes christliches Leben, welches im vorigen Jahrhundert

---

[1]) Vergl. hierzu u. a. die wertvollen Ausführungen W. Leipoldts über „Das Wupperthal im Jahre 1790" in seiner Schrift „Hilmar Ernst Rauschenbusch in seinem Leben und Wirken. Barmen 1840". S. 160 ff.

[2]) Vergl. u. a. das wichtige Zeugnis Thikötters über die Collenbuschianer in Barmen (a. a. O. S. 20) „Wie sie Sonntags oder an späten Wochen-Abendstunden den Beroensern gleich die Schrifterklärung pflegten, so waren sie in ihrem bürgerlichen Beruf musterhaft."

[3]) Artikel „Ludwig Harms" in Herzogs Realencyklopädie 2. A. Band V S. 628.

[4]) Vergl. z. B. „Licht und Leben," Jahrgang 1895. Nr. 48, S. 422. Christliche Welt 1893. Nr. 34, S. 815.

rege Fühlung mit dem halleschen Pietismus und der Brüdergemeinde unterhielt und neuerdings den Werken der äußeren und inneren Mission große Liebe zuwendete. Gerade von diesem Gebiet berichtet uns ein gründlicher Kenner der Verhältnisse, daß es wohl unter allen Bezirken des preußischen Staats die niedrigste Kriminalitätsziffer aufzuweisen haben möchte, und er ist der Ansicht, daß es nur noch wenige Kreise geben möchte, die sich mit diesem Gebiet messen könnten „an beruflicher Tüchtigkeit ihrer Landleute, Gemeinsinn, Ordnung und Fleiß".[1]) Auch von der religiösen Bewegung in Pommern, über die Ritschl so wenig günstig geurteilt hat, läßt sich der Beweis erbringen, daß sie einen nachhaltig segensreichen Einfluß auf das sittliche Leben der von ihr berührten Gemeinden ausgeübt hat; an einer Reihe derselben, u. a. auch an Groß-Wusterwitz und Zarben, ist dieser Segen noch heute deutlich zu erkennen. Ebenso tritt in denjenigen ostpreußischen Gemeinden, welche mit dem Zionsverein in Königsberg oder mit dem kürzlich gegründeten Meldiener „Missionsverein für die Heimat" in enger Fühlung stehen, ein gesunder kirchlicher Sinn und ein energisches Betonen der irdischen Berufsarbeit recht vorteilhaft hervor. Über religiöse Bewegungen aus der neuesten Zeit, die eine Erweckung christlichen Lebens in ostfriesischen, hessischen, pommerschen, westpreußischen, posenschen und schlesischen Gemeinden zur Folge gehabt haben, kann ein abschließendes Urteil noch nicht gefällt werden, obgleich über sie manches Erfreuliche zu berichten wäre. Endlich betonen wir, daß auch unleugbar bedenkliche Erscheinungen pietistischer Frömmigkeit und religiösen Gemeinschaftslebens, wie sie seit langer Zeit in Ostpreußen, neuerdings aber auch im Siegerlande, vielleicht auch in Schleswig-Holstein, hervorgetreten sind, unser Gesamturteil über den modernen Pietismus nicht erschüttern können, weil sie als Abirrungen von gleichzeitig vorhandenem gesunden christlichen Leben anzusehen sind und in lokalgeschichtlichen Verhältnissen ihre Erklärung finden.

Es bleibt dabei: Der innerkirchliche moderne Pietis-

---

[1]) Christliche Welt 1893 a. a. O. Vergl. auch Jahrgang 1892 Nr. 8 S. 161 ff.

mus ist nicht die Zersetzung des evangelischen Kirchenwesens, sondern eine Kräftigung desselben, er ist ein Salz für die Gemeinden und ein Bollwerk gegen die Mächte der Zerstörung in unserer ernsten Zeit. Eine Bestätigung von ganz außerordentlichem Gewicht empfängt diese Behauptung durch die Thatsache, daß die hervorragende Entfaltung des christlichen Glaubens- und Liebeslebens unseres Jahrhunderts in den Werken der äußeren und inneren Mission als eine Frucht der Erweckung angesehen werden muß. Die Geschichte aller größeren deutschen Missionsgesellschaften, der Entwickelungsgang und die Eigenart eines Wichern, Fliedner,[1]) Härter und Löhe, der schöpferischen Persönlichkeiten auf dem Gebiete der inneren Mission, die Geschichte der Diakonissenhäuser, der Rettungsanstalten, der Jünglingsvereine, man kann sagen, sämtlicher Zweige der christlichen Liebesthätigkeit sind ein unwiderleglicher Beweis für diese Thatsache. Auf der andern Seite wird es jetzt fast nirgends mehr bezweifelt, daß alle diese Erscheinungen ihrem Grundcharakter nach nicht als private Unternehmungen, sondern als innerlich notwendige und hocherfreuliche Lebensäußerungen der evangelischen Kirche als solcher beurteilt werden müssen, daß sie nur die organische Entfaltung der in der christlichen Gemeinde der Gegenwart vorhandenen Heils- und Lebenskräfte sind. Spricht man nun trotzdem, wie Ritschl thut, von „bevorzugten Unternehmungen" der „modernen Pietisten" unter ausdrücklichem Hinweis auch auf die Heidenmission,[2]) so liegt in solchen Äußerungen das unwillkürliche Eingeständnis, daß der Pietismus im kirchlichen Gesamtleben der Gegenwart eine hervorragende Stellung einnimmt.

Unter diesen Umständen muß es von vornherein als sehr bedenklich erscheinen, wenn ein Dogmatiker, der seine eigentümliche Aufgabe darin erblickt, alle Glaubenssätze auf ihren

[1]) Man denke u. a. an Wicherns Verhältnis zum Baron v. Kottwitz und an Fliedners Beziehungen zu Konsistorialrat Krafft in Köln!

[2]) Rechtfertigung und Versöhnung III[1]. S. 7.

praktischen Wert hin zu prüfen, einer in der christlichen Gemeinde weitverbreiteten, durch Beweise des Geistes und der Kraft vortrefflich bewährten religiösen Richtung völlig ablehnend gegenübersteht. Eine enge Fühlung mit dem Glaubensleben der Gesamtgemeinde wäre aber bei Ritschls prinzipiellem Standpunkte auch aus dem Grunde notwendig gewesen, weil hier der Geschichte des religiösen Lebens das Recht zugestanden wird, bei Eruierung des biblischen Stoffs Direktiven zu geben. Ritschl hat diese für jeden Dogmatiker wichtige, für ihn geradezu unentbehrliche Fühlung mit dem Glaubensleben der Kirche nicht in ausreichendem Maße besessen; darum ist es ihm begegnet, daß er in seinem System gerade das geboten hat, was er durch seine gute Methode vermeiden wollte: individuelles Christentum mit all seinen Schranken und Irrungen!

Die Folgen dieser Thatsache sind schwerwiegende, für den kirchlichen Charakter des Ritschlschen Systems geradezu verhängnisvolle. Wer den neueren Entwickelungen des christlichen Lebens in Deutschland sein Augenmerk zuwendet, wird sich dem Eindruck nicht entziehen können, daß unbeschadet aller konfessionellen Besonderheiten ein gemeinsames religiöses Bekenntnis vorhanden ist, welches alle erweckten oder wenigstens kirchlich gut gepflegten Gemeinden des evangelischen Deutschlands verbindet, die streng reformierten Gemeinden der Grafschaft Bentheim mit ihrem holländischen Typus sowohl als auch die entschieden lutherisch gerichteten, dänisch redenden Gemeinden von Nordschleswig, die pietistisch reformierten Gemeinden am Niederrhein und in den „Krumhörn“ bei Emden wie auch die evangelisch-lutherischen Gemeinden Hinterpommerns und der Grafschaft Dohna in Ostpreußen, die Glieder der Brüdergemeinde so gut wie die Angehörigen der lutherischen Freikirchen. Gerade mit diesem — offiziell nicht formulierten, aber thatsächlich vorhandenen — Grundstock des religiösen Bekenntnisses der lebendigen Glieder der christlichen Gemeinde aller konfessionellen Richtungen hat sich Ritschl durch eine Reihe seiner dogmatischen Aufstellungen in scharfen Widerspruch gesetzt: durch die radikale Verwerfung

der Lehre von der Erbsünde in jeder Form und die Behauptung, daß die Möglichkeit einer sündlosen Lebensentwickelung weder a priori, noch gemäß den Bedingungen der Erfahrung in Abrede gestellt werden könne;[1]) durch die Abweisung der Beziehung des göttlichen Zorns auf die Gegenwart; durch die Bekämpfung des Sühne- und Opfergedankens im Lebenswerk Christi; durch die Leugnung der Gottheit Christi im Sinne übergeschöpflicher Wesenheit; durch die Ablehnung der Unmittelbarkeit der Geisteswirkung; durch die Verwerfung des Bittgebets um äußere Dinge; endlich durch die nicht im Sinne der Aussagen der heiligen Schrift erfolgte völlige Zurückhaltung gegenüber den eschatologischen Fragen. Einmütig wird diese große evangelische Gesamtgemeinde insbesondere die Thatsache bezeugen, daß die religiöse Beurteilung der Sünde wie auch der Person und des Lebenswerks Christi, an welcher sie auf Grund ihrer gemeinsamen Erlebnisse festhalten muß, zu wesentlich anderen theologischen Ergebnissen führen werde, als sie bei Ritschl vorliegen; ja sie wird mit der Erklärung nicht zurückhalten können, daß Erneuerungen geistlichen Lebens, wie sie dieselben an sich erfahren hat, bei praktischer Anwendung der theologischen Anschauungen Ritschls vom Zorne Gottes und dem Versöhnungswerk Christi geradezu unmöglich sein würden.

Daß bei dieser Sachlage auch Ritschls scharfe Urteile über die Brüdergemeinde und den Einfluß derselben auf die deutschen Landeskirchen auf das entschiedenste zurückgewiesen werden müssen, liegt auf der Hand. Wie sich auch die weitere Entwickelung der einzelnen Landeskirchen nach der Zeit der Erweckung gestaltet haben mag: Die bescheidenen, treuen und reichgesegneten Dienste, welche ihnen von der Brüdergemeinde in einer Zeit tiefen Verfalls zu ihrer inneren Neubelebung geleistet worden sind, werden unvergessen bleiben!

So ist es in hohem Maße beklagenswert, daß Ritschl eine Richtung der christlichen Frömmigkeit, welcher eine ganze Reihe

---

[1]) Rechtfertigung und Versöhnung III¹. S. 333.

herrlicher gottbegnadigter Persönlichkeiten angehört hat, und welche zur Förderung des Gesamtlebens der evangelischen Kirche so wesentliches beigetragen hat, auf Grund von Einzelbeobachtungen bis zum Schluß seines Lebens mit Mißtrauen und Vorurteilen betrachtet hat. Diese Thatsache hat zugleich etwas wehmütiges, wenn man bedenkt, daß sich Ritschl in seiner scharfen Stellungnahme gegen den modernen Pietismus von durchaus lauteren Motiven hat leiten lassen. Es kam ihm alles darauf an — er erblickte hierin ein wesentliches Stück seiner Lebensaufgabe —, nach dem Maße des Verständnisses der Reformation, das er sich errungen hatte, darauf hinzuwirken, daß die evangelische Frömmigkeit auf der reformatorischen Höhe erhalten bliebe. Mehrere der Gesichtspunkte, die er bei seiner Kritik zur Anwendung brachte, die Betonung der altreformatorischen Rechtfertigungslehre gegenüber pietistischen Verschiebungen, der Hinweis auf die Bedeutung der Gemeinde gegenüber dem religiösen Individualismus, die Hervorkehrung des Momentes der Ehrerbietung im Verhältnis des Gläubigen zu Gott und Christus, auch seine Auffassung von der Bedeutung des Berufs im Leben des Christen, müssen als zutreffend anerkannt werden. Ebenso denken wir nicht daran, in Abrede zu stellen, daß die Geschichte des christlichen Lebens andauernd Beispiele von krankhaften Erscheinungen christlicher Frömmigkeit darbietet, auf welche Ritschls Kritik durchaus paßt. Endlich verdient es beachtet zu werden, daß Ritschl auch gern bereit war, die löblichen Seiten an den Vertretern des Pietismus anzuerkennen, ja daß er einzelne derselben, z. B. Bengel und Moser, in sehr freundlicher Weise beurteilt hat. Er nennt die beiden letzteren die respektabelsten Christen, die man nur denken könne;[1]) er spricht von seinen „Lieblingen aus Württemberg",[2]) er zollt der „allgemeinen Tendenz des Pietismus auf praktisches Christentum" seine Anerkennung,[3]) lobt die „Tugenden, welche die einzelnen Pietisten der Gegenwart ohne Zweifel haben," vor allem

1) Albrecht Ritschls Leben II. S. 465 (Brief an Herrmann).

2) A. a. O. S. 467.

3) A. a. O. S. 361.

auch ihren Idealismus und ihre Aufopferung in der inneren und äußeren Mission,[1]) aber sein Gesamturteil über die Richtung als solche blieb, wie oben gezeigt, ein irriges und hat um so mehr schädlich gewirkt, als Ritschl wie kein anderer seiner Zeitgenossen imstande war, durch ein ungewöhnliches Maß von Scharfsinn und Gelehrsamkeit seine Ansichten zu stützen.

Wollen wir uns zum Schluß Ritschls theologische und christliche Individualität noch einmal vergegenwärtigen, so geschieht dies am einfachsten durch eine kurze Vergleichung desselben mit Schleiermacher, dem größten Theologen unseres Jahrhunderts, dem Ritschl an Originalität durchaus nicht ebenbürtig ist, dem er aber an Einfluß auf die theologischen Zeitgenossen nahe kommt.

Schleiermacher besaß eine hervorragende Unmittelbarkeit des religiösen Gefühlslebens, Ritschl war ein geschlossener sittlicher Charakter. Jener wußte von einer großen genialen Konzeption aus den theologischen Stoff zu gestalten, dieser verstand es umgekehrt, durch scharfsinnige Erforschung des geschichtlichen Materials sich zu großen Gesichtspunkten hindurchzuarbeiten. Schleiermacher war ein selbständiger Philosoph von bedeutender spekulativer Begabung, Ritschl dafür ein Dogmenhistoriker ersten Ranges; jener nach seinem eigenen Geständnis „rein gelehrten und historisch forschenden Arbeiten" abgeneigt, dieser besaß eine ungewöhnliche Gelehrsamkeit in allen Disziplinen der Theologie. Schleiermacher war es gegeben, sein System in kunstvoller Architektonik aufzubauen, Ritschl hat seine Gedanken fast stets an der Hand von kritischen Untersuchungen entwickelt. Ersterer blieb im tiefsten Grunde seines Wesens sein Leben lang Pietist und ein Sohn der Brüdergemeinde; letzterer war bis zuletzt ein unerbittlicher Gegner und Kritiker des modernen Pietismus. Jener neigte in seiner Gotteslehre zum Pantheismus, betonte aber dafür wenigstens in seinem praktisch religiösen Leben die persönliche Gemeinschaft mit Christus aufs wärmste; dieser hielt mit großer Energie an der Persönlichkeit Gottes fest, verwies

[1]) A. a. O. S. 473.

aber dafür die unmittelbare Beziehung des einzelnen Gläubigen zum erhöhten Christus ins Gebiet der Schwärmerei.

Es ist bekannt und fast allseitig zugestanden worden, daß Schleiermacher nicht vermocht hat, die tief christlichen Impulse, von denen er ausgegangen ist, mit seiner Philosophie in befriedigendes Einvernehmen zu setzen; die pantheistische Richtung der letzteren machte ein solches unmöglich und wirkte störend auf den Charakter des theologischen Systems. Auch Ritschl, der, wie wir gesehen haben, es meisterhaft verstand, die einzelnen Gesichtspunkte, die sich ihm aufgedrängt hatten, durch alle Disziplinen der Theologie hindurch zu kraftvoller Geltung zu bringen, ist zu einer allseitigen Durchführung seiner methodischen Grundsätze und damit zu einem einheitlichen Abschluß seines theologischen Systems nicht gelangt. Da die Anerkennung dieser Thatsache von der größten Bedeutung für die Gesamtbeurteilung der Ritschlschen Theologie ist, so müssen wir ihr in einem besonderen Abschnitt unsere Aufmerksamkeit widmen.

II.

Fremdartige Elemente in Ritschls Theologie.

In dem vielbesprochenen Paragraph 29 der ersten Auflage des dritten Bandes seines großen Werkes über „die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung" stellt Ritschl — anknüpfend an den von Kant in der „Kritik der Urteilskraft" dargebotenen moralischen Beweis und denselben weiterführend — die Behauptung auf, daß die theoretische Erkenntnis den christlichen Gedanken von Gott auch als den Gedanken von „wissenschaftlicher Notwendigkeit" anerkennen müsse.[1]) Solle nicht jede wissenschaftliche Erkenntnis der Religion, also die Theologie, unmöglich gemacht werden, so bleibe nichts anderes übrig, als die christliche Gottesidee auch als wissenschaftlich gültige Wahrheit anzunehmen. Ein solcher Beweis für die wissenschaftliche Notwendigkeit der Gottesidee, bei dem es sich nicht bloß um eine „Reflexion aus der religiösen Weltanschauung auf ihren eigenen Zusammenhang" handele, könne nur auf „unumgängliche Data des menschlischen Geisteslebens", welche „außerhalb der religiösen Weltanschauung" lägen, begründet werden. Ritschl betont auf das nachdrücklichste im Gegensatz zu Kant, daß diese Annahme der Gottesidee „kein praktischer Glaube", sondern ein Akt „theoretischer Erkenntnis" sei; dadurch werde die „allgemeine Vernünftigkeit" der christlichen Weltanschauung bewiesen; dadurch werde auch die Theologie als Wissenschaft möglich.[2])

---

[1]) Rechtfertigung und Versöhnung III[1]. S. 184 ff.

[2]) A. a. O. S. 192.

Daß diese ganzen Ausführungen, vor allem das Zurückgehen auf „unumgängliche Data des menschlichen Geisteslebens, welche außerhalb der religiösen Weltanschauung liegen" gerade mit denjenigen Grundvoraussetzungen des Ritschlschen Systems, auf welchen die Originalität und Zugkraft desselben beruht, in direktem Widerspruch stehen, liegt auf der Hand. Eine konsequente Fortführung solchen Beweisverfahrens würde nicht nur eine Schwächung, sondern eine völlige Zerstörung der theologischen Position Ritschls zur Folge haben. Deshalb haben Ritschls bedeutendste Schüler von Anfang an es unterlassen, die in diesen Ausführungen liegenden Gesichtspunkte für ihr theologisches Denken zu verwerten, sie haben im Gegenteil dieselben stillschweigend zurückgewiesen und durch ihre positiven Gedankenentwickelungen thatsächlich widerlegt. Ihrem Einfluß ist es auch zuzuschreiben, daß sich Ritschl, wenn auch sehr spät und in unvollkommener Form, bereit hat finden lassen, einige bedeutsame Änderungen am Schlusse jenes Paragraphen vorzunehmen, insofern er — jetzt unter ausdrücklicher Zustimmung zu Kant, den er in der ersten Auflage bekämpft hatte — in der 1888 erschienenen dritten Auflage erklärt, daß die Annahme der Gottesidee praktischer Glaube und nicht ein Akt theoretischer Erkenntnis sei. Leider ist der Unterbau des früheren Beweisverfahrens zurückgeblieben, so daß zwischen diesem und den am Schlusse des Abschnitts ausgesprochenen Anschauungen ein ungelöster Widerspruch besteht. Durch die vorgenommenen Änderungen wurden auch die nach Ritschls früherer Ansicht für den wissenschaftlichen Charakter der Theologie unentbehrlichen Voraussetzungen hinfällig, und so sah sich Ritschl nunmehr genötigt, andere Normen für denselben aufzustellen.

Die am Schlusse von § 3 der ersten Auflage ausgesprochene Behauptung, daß der christliche Gedanke der Versöhnung an dem Gedanken des sittlichen Reiches Gottes, in welchem Kant „rein philosophisch" den Endzweck der Welt erkenne, zu erproben sei und daß, sofern die Idee der Versöhnung diese Probe bestehe, der „wissenschaftliche Beweis" für die Wahrheit des Christentums vollzogen werde — eine Behauptung, welche

ebenfalls gerade von Ritschls prinzipiellem Standpunkte aus zu beanstanden war, ist bereits bei der völligen Umarbeitung dieses Paragraphen in der zweiten Auflage (1883) in Wegfall gekommen.

In dieser unleugbaren Wandlung, welche Ritschl bezüglich der Frage der wissenschaftlichen Begründung der Theologie durchgemacht hat, vermögen wir nicht mit Pfleiderer[1]) „einen stetigen Fortschritt in der Richtung des theoretischen Skepticismus" zu erblicken, sondern er ist uns eines der letzten Symptome des völligen Bruchs Ritschls mit dem spekulativen Rationalismus der Gegenwart und seiner Hinwendung zu einem kräftigen, konsequenten Supranaturalismus, dem es ernstlich darum zu thun ist, den Beweis für die Wahrheit der christlichen Religion nach der Anweisung unseres Herrn, Joh. 7, 17, zu führen.

Ein zweiter Fall unbewußter Überschreitung der von ihm selbst dem theoretischen Erkennen gezogenen Schranken findet sich in Ritschls Ausführungen über die Persönlichkeit Gottes. Er ist von wesentlich geringerer Tragweite als der vorige. Wenn Ritschl erklärt, daß die Persönlichkeit die Form sei, in welcher die Vorstellung von Gott durch die Offenbarung gegeben sei, wenn er aus der Thatsache des in Christus offenbaren Gottes das wissenschaftliche Recht dieser unumgänglichen Form des Gottesbegriffs ableitet, wenn er endlich den Inhalt des göttlichen Willens aus der offenbaren Wechselbeziehung zwischen Christus und Gott erkennen will,[2]) so sind dies Aussagen, welche genau auf der Linie liegen, welche Ritschl durch seine Methode der theologischen Forschung vorgezeichnet hat. Ebenso ist gegen mehrere treffende Bemerkungen, welche Ritschl zur Widerlegung von Strauß macht durch Hinweis auf die relative Unabhängigkeit von der Außenwelt, welche auch die endliche Persönlichkeit im Verlaufe ihrer Entwickelung erreiche,

[1]) Jahrbücher für protestantische Theologie 1889 S. 188.

[2]) Rechtfertigung und Versöhnung III³. S. 225.

nichts einzuwenden; denn sie sind, um eine Wendung Herrmanns zu gebrauchen, Reflexionen über die Erfahrungen, welche „der sittliche Geist an sich selbst erlebt“, und als solche durchaus berechtigt. Wenn dann aber Ritschl, durch Lotzes geistvolle Anregungen verleitet, dazu fortschreitet, die „Denkbarkeit der göttlichen Persönlichkeit“, die sich „ohne Widerspruch“ vollziehen lasse, zu behaupten, und des weiteren ausführt, daß Gott als „die Ursache alles desjenigen, was wird“ nur durch solche Reize affiziert werde, welche er als die Wirkungen seines eigenen Willens durchschaue und daß bei Gott kein Eindruck von Dingen oder von Vorstellungen vorkommen könne, welcher nicht im voraus in die Einheit des Erkennens und des Wollens aufgenommen wäre, — so mutet uns solche Spekulation zu, Begriffe mit einander zu verbinden, die sich für unser diskursives Denken widersprechen. Wir sind außer stande, die Annahme eines ewigen göttlichen Schauens mit der einer Gott zugesprochenen schöpferischen Produktivität, die Vorstellung einer bewegungslosen Ruhe mit der eines Kreislaufs der Dinge, der auf Gott zurückwirkt, zu vereinigen, sondern diese Begriffe heben sich, konsequent durchdacht, gegenseitig auf. Auch der Gedanke eines göttlichen Wollens, das zugleich ewiges Vollbringen wäre, ist für uns unvollziehbar. Somit hat diese ganze Betrachtungsweise für das christliche Denken etwas unbefriedigendes und fällt derselben Kritik anheim, welche Ritschl an ähnlichen Gedankenkonstruktionen im Interesse einer gesunden Apologetik oft in erfolgreicher Weise geübt hat. Seine Schüler sind ihm mit Recht auf diesem Wege nicht gefolgt. Herrmann[1]) und Bornemann[2]) haben unter Vermeidung aller spekulativen Abwege diese Frage nach biblischen Gesichtspunkten behandelt. Ebenso hat Reischle[3]) die Lehre von der Persönlichkeit Gottes in einer vortrefflichen Untersuchung unter genauer Befolgung

---

[1]) Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit S. 323 ff.

[2]) Unterricht im Christentum. S. 96 ff.

[3]) „Erkennen wir die Tiefen Gottes?“ Zeitschrift für Theologie und Kirche I. S. 287 ff.

der methodologischen Grundsätze Ritschls dargestellt. Endlich hat neuerdings Traub[1]) Ritschls Ausführungen über diesen Punkt einer gründlichen und durchschlagenden Kritik unterzogen.

Durch seine große Verehrung für Lotze hat sich Ritschl noch an einer anderen Stelle zu Äußerungen verleiten lassen, deren prinzipielle Tragweite er nicht erkannt zu haben scheint. In seiner Schrift „Theologie und Metaphysik" und in den auf derselben beruhenden Ausführungen des § 3 der zweiten und dritten Auflage der „Christlichen Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung" spricht sich Ritschl eingehender über die von ihm befolgte Erkenntnistheorie aus.[2]) Mit großer Entschiedenheit weist er die in den Kreisen der Scholastik heimische, aus Anregungen Platos entsprungene Vorstellung zurück, nach welcher das Ding hinter seinen veränderlichen Merkmalen, durch die es auf uns wirke, als sich gleich bleibende Einheit von Eigenschaften ruhe. Aber auch Kants Anschauung, die unsere Verstandeserkenntnis auf die Welt der Erscheinungen beschränkt, dagegen die „Dinge an sich, in deren gegenseitigen Veränderungen auch die Veränderungen in der Welt begründet sein werden, für unerkennbar erklärt", hält Ritschl nicht für zutreffend; denn eine Welt von Erscheinungen könne als Objekt unserer Erkenntnis nur gesetzt werden, wenn dabei angenommen werde, daß in ihnen etwas Wirkliches, nämlich das Ding, uns erscheine oder die Ursache unserer Empfindung und Wahrnehmung werde; andernfalls sei die Erscheinung nur als Schein zu behandeln. Demgegenüber bekennt sich Ritschl zu Lotzes Erkenntnistheorie, welche er kurz in folgendem Satze formuliert: „Wir erkennen in den Erscheinungen, welche in einem begrenzten Raum sich in begrenztem Umfange und bestimmter Ordnung verändern, das Ding als die Ursache seiner auf uns wirkenden Merkmale, als den Zweck, dem dieselben als Mittel dienen, als das Gesetz ihrer konstanten Veränderungen." Es wird sich wohl in Ritschls

[1]) „Ritschls Erkenntnistheorie", Zeitschr. f. Th. u. K. IV. S. 91 ff.

[2]) Rechtfertigung und Versöhnung. III³. S. 19, 20.

sämtlichen Werken kaum eine zweite Stelle finden, welche eine so vielfache und scharfe Kritik erfahren hat, wie dieser verhängnisvolle § 3 in seiner neueren Fassung; aber auch nirgends dürfte es sonst Ritschl begegnet sein, daß die ihm eigene schwierige und mißverständliche Ausdrucksweise in so enger Verbindung mit sachlichen Ungenauigkeiten und bedenklichen Voraussetzungen gestanden hätte wie hier. Aus diesem Grunde dürfen wir uns nicht darüber wundern, wenn schon der einfache Wortlaut der hier besonders in Betracht kommenden Sätze seitens scharfsinniger, philosophisch durchgebildeter Theologen — wir nennen nur Flügel, Pfleiderer, Stählin und Traub — eine ganz verschiedene Deutung erfahren hat.

Zunächst werden sich die meisten Gegner und Freunde Ritschls in dem Urteil berühren, daß Ritschl sich bei der Kritik Kants von einer Auffassung des „Ding an sich" hat leiten lassen, welche mit Recht großem Widerspruch in fachmännischen Kreisen begegnet und jedenfalls von Ritschls Schülern nicht geteilt wird.[1]) Sodann muß zugegeben werden, daß Ritschl in der Formulierung seines scharfen Gegensatzes gegen die scholastische Auffassung des „Ding an sich" wiederholt Ausdrücke gebraucht hat, welche im Sinne des kritischen Idealismus verstanden werden können.[2]) Deshalb hat Traub — dem wir aber in diesem Punkte nicht beistimmen — die Behauptung aufgestellt, Ritschls Erkenntnistheorie sei gerade die genuin Kantische gewesen.[3]) In diesem Falle würde Ritschl nichts anderes gelehrt haben, als was die meisten seiner Schüler unter Vorgang von Herrmann,[4]) und zwar von streng apologetischen Motiven geleitet, vertreten, daß man nämlich vom Standpunkte des reinen Erkennens aus nicht zur Annahme eines Dinges an sich gelange und daß die Gewißheit von der Realität der Außenwelt nur durch die Thatsachen des praktischen Geisteslebens erreicht werde. Endlich

---

[1]) Vgl. Herrmann, die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit S. 51 ff. Traub, Zeitschrift für Theologie und Kirche IV S. 102 ff.

[2]) Theologie und Metaphysik S. 17, 18 u. a. a. O.

[3]) A. a. O. S. 97.

[4]) A. a. O. S. 64 ff.

darf nicht in Abrede gestellt werden, daß bei der Unvollständigkeit der betreffenden Ausführungen Ritschls und seiner hie und da sehr unvorsichtigen Ausdrucksweise sogar der Vorwurf des subjektiven Idealismus mit einem gewissen Recht hat erhoben werden können, woraus es zu erklären ist, daß zwei Theologen von direkt entgegengesetztem Standpunkte wie Pfleiderer und Stählin es unternommen haben, von hier aus die Haltlosigkeit des ganzen Ritschlschen Systems zu erweisen.[1])

Indessen betont sogar Frank,[2]) der in der Hinwendung Ritschls zu Lotzes Erkenntnistheorie einen Fortschritt der zweiten Auflage gegenüber der ersten erblickt, daß in der unleugbaren Absicht Ritschls, die Objektivität der Dinge zu behaupten, ein Band gegeben sei, welches Ritschl bei der christlichen Erkenntnis festhalte. Nun kann es aber, wenn wir die Motive, von welchen Ritschl ausgegangen ist, und die praktische Anwendung, welche er seinen erkenntnistheoretischen Grundsätzen in seinem theologischen System hat zu teil werden lassen, ins Auge fassen, gar nicht zweifelhaft sein, daß es Ritschl auf nichts anderes angekommen ist, als auf die Zurückweisung aller metaphysischen Spekulation über die Glaubensobjekte an sich und auf die energische Betonung der praktischen Bedeutung, welche sie für uns haben. Da nun Ritschl hinsichtlich der Frage der Erkennbarkeit keinen Unterschied zwischen den Gegenständen des natürlichen und des religiösen Erkennens macht, so dürfen wir rückwärtsschließend behaupten, daß für ihn sowohl die Existenz als auch die Erkennbarkeit der wirklichen Dinge in ihrer Bezogenheit auf uns eine zweifellose Thatsache gewesen ist. Zu diesem Resultat führt auch die Betrachtung der zahlreichen nicht mißverständlichen Äußerungen Ritschls über diesen Punkt, die man unmöglich sämtlich als ein Herausfallen aus der philosophischen Terminologie in die populäre Ausdrucksweise deuten kann. In

---

[1]) Jahrbücher für protestantische Theologie 1889 S. 170 ff. Stählin, Kant, Lotze u. A. Ritschl S. 134 ff.

[2]) Frank, Über die kirchliche Bedeutung der Theologie Ritschls S. 53.

der Polemik gegen Franks abstrakte Behandlung des Gottesbegriffs in der Form der Absolutheit sagt Ritschl, vollständig erkenne man ein Ding erst in seinen Qualitäten, nämlich seinen Wirkungen auf unsere Wahrnehmung und auf andere Dinge.[1]) Indem er die vulgär-scholastische Auffassung bekämpft, betont Ritschl, daß zu den Beziehungen, „in denen wir das Dasein von Dingen überhaupt wahrnehmen", notwendig auch ihre Beziehung auf uns als die Subjekte des Empfindens, Wahrnehmens, Vorstellens gehöre;[2]) er bezeichnet die Merkmale eines Dings als „erscheinende Wirkungen einer Ursache", er nennt das Ding „Ursache in seinen Wirkungen" und läßt die Empfindungen „durch das Ding erregt werden";[3]) er spricht von „Ursachen, welche die Seele treffen" und auf sie als „Reize der in ihr angelegten eigentümlichen Aktivität wirken".[4]) Wenn vollends Ritschl gegen Kant erklärt, eine Welt von Erscheinungen könne als Objekt unserer Erkenntnis nur gesetzt werden, falls dabei angenommen werde, daß in ihnen etwas wirkliches, nämlich das Ding, uns erscheine oder die Ursache unserer Empfindung und Wahrnehmung werde, wenn er hinzufügt, daß andernfalls die Erscheinung nur als Schein zu behandeln sei, wenn er darauf hinweist, daß Kant durch den Gebrauch des Begriffs der Erscheinung seinem Satze, daß die wirklichen Dinge unerkennbar seien, widerspreche,[5]) so will er doch offenbar die Beschränkung der Erkenntnis auf die Erscheinungen für unrichtig erklären und mit Entschiedenheit die Erkennbarkeit der wirklichen Dinge in i h r e r B e z o g e n h e i t a u f u n s aufrecht erhalten. Daß Ritschl in diesen Ausführungen der t h e o r e t i s c h e n V e r n u n f t die Fähigkeit hat zusprechen wollen, von sich a u s die in den Erscheinungen auf uns wirkenden Dinge zu erkennen, w i r d durch eine Mitteilung Thikötters n a c h d r ü c k l i c h b e s t ä t i g t. Es lag sehr nahe, daß Ritschl, je mehr er glaubte, sich in der

1) Theologie und Metaphysik S. 17.

2) A. a. O. S. 31.

3) A. a. O. S. 36.

4) Rechtfertigung und Versöhnung III³. S. 21.

5) A. a. O. S. 20.

vorliegenden Frage von Kant entfernen zu müssen, um so mehr Berührungspunkte bei Lotze fand; in der Erkenntnistheorie dieses Philosophen trat ihm die Anerkennung der Realität der Außenwelt entgegen, sofern die Substanz der Dinge in der Form von raumlosen, seelenartigen Kraftzentren vorgestellt wurde; hier die Betonung der Thatsache, daß eine Erkenntnis der Dinge dadurch zustande komme, daß sie auf uns wirken; hier mußte ihn vor allem die Definition des Seins als ein „Stehen in Beziehungen" in hohem Maße befriedigen. Aber indem Ritschl rundweg erklärte, der Erkenntnistheorie Lotzes zuzustimmen, beachtete er nicht, daß er damit auch der organisch mit jener in Verbindung stehenden Metaphysik dieses Philosophen volle Berechtigung zugestand. Die sich hieraus für Ritschls System ergebenden gefährlichen Konsequenzen erkannte Thikötter und er sprach seine Bedenken Ritschl in einer persönlichen Unterredung und brieflich aus.[1]) Ritschl glaubte, diese Konsequenzen ablehnen zu können, indem er seine Übereinstimmung mit Lotze auf die Ontologie beschränkte. Mit Recht wies aber Thikötter darauf hin, daß Konsequenzen für die Kosmologie und Theologie sich schwer vermeiden ließen, wenn man der Philosophie die Fähigkeit zugestanden habe, die Substanz der Dinge zu erkennen. Man gerate, wie sich dies auch an Lotzes Religionsphilosophie zeige, wieder in die Bahnen der natürlichen Theologie. In voller Übereinstimmung mit dem Grundcharakter des Ritschlschen Systems betonte Thikötter, daß es für den gläubigen Christen keine Aufgabe sei, das Wesen der Dinge an sich zu ermitteln oder irgend einer Theorie über dieselben zuzustimmen, man müsse diese wissenschaftlich unlösbare Aufgabe den Philosophen überlassen, die sich die Köpfe an diesem Problem zerbrechen könnten, ohne zu einem apodiktischen Wissen je zu kommen. Der gläubige Christ habe die ihm erscheinende empirische Welt als die von Gott ihm gegebene und von ihm erschaffene, reale zu beurteilen, in der er seine religiös-sittliche Aufgabe zu lösen und als Glied des Reiches Gottes sich zu bewähren habe. Die

[1]) Jugenderinnerungen eines deutschen Theologen. S. 217. f.

Scheidung der religiösen Glaubenserkenntnis vom theoretischen, wissenschaftlichen Erkennen sei auch in diesem Punkte strikte aufrecht zu halten.

Es gelang Thikötter nicht, Ritschl für seine Auffassung zu gewinnen. Wir werden aber nicht umhin können, zuzugestehen, daß in diesem Falle Thikötter gegen Ritschl die genuin Ritschlsche Position vertreten hat. Auch die übrigen älteren Schüler Ritschls sind, soweit man nach den bisherigen Veröffentlichungen schließen kann, ihrem Meister auf diesem Wege nicht gefolgt; wo sich aber bei Gliedern der jüngeren Generation verwandte Bestrebungen gezeigt haben, hat man dieselben mit Recht als den Grundvoraussetzungen des Ritschlschen Systems widersprechend zurückgewiesen.

In ungleich verhängnisvollerer Weise als in den bisher besprochenen Fällen hat das Hereinziehen metaphysischer Erörterungen den Gang der dogmatischen Entwickelung gestört bei der Behandlung der Lehre vom Zorne Gottes. Auf Grund seiner biblisch theologischen Untersuchungen erklärt Ritschl, die Vorstellung vom Zornaffekt Gottes gehöre nur dem Gesichtskreise der Religion des Alten Testaments an;[1]) für Christen habe sie keinen religiösen Wert, sondern sie sei ein ebenso „heimatloses wie gestaltloses Theologumenon".[2]) Im Neuen Testamente finde der Zorn Gottes nur eschatologische Anwendung und bedeute „die in Gottes vorausgehendem Willensentschluß begründete endgültige Vernichtung der Menschen, welche sich gegen die Heilsordnung und darin gegen die sittliche Weltordnung Gottes werden entschieden haben."[3]) Somit haben wir der Autorität der heiligen Schrift gemäß nach Ritschl kein Recht, den Zorn Gottes überhaupt auf die Sünder zu beziehen, welche wir ex hypothesi durch Gott als Teilnehmer an seinem Reiche und als Objekte seiner Erlösung von der Sünde erkannt und

[1]) Rechtfertigung und Versöhnung II³. S. 154.
[2]) Rechtfertigung und Versöhnung II³. S. 155.
[3]) A. a. O. S. 154. III³. S. 306.

erwählt denken. In der Voraussetzung, daß Gott deren endgültige Aufnahme in sein Reich im voraus durchschaut, können wir theologisch deren Erlösung nur in ungebrochener Weise auf seine Liebe zurückführen, „mögen auch gerade diese Erlösten in ihrer zeitlichen Vorstellungsweise die Empfindung von dem Wechsel göttlichen Zornes und Erbarmens gegen sie haben.“ Nicht anders könne man die Phänomene des Schuldbewußtseins und der Auffassung der Übel als Wirkungen des göttlichen Fluches beurteilen. Sie würden vom Standpunkte der erreichten Versöhnung, wie des leitenden Liebeswillens Gottes, „also vom Standpunkte der möglichen theologischen Deutung“, in dem umgekehrten Sinne als Fügungen der Güte und Gnade Gottes erkannt. Hierbei spricht sich Ritschl sehr energisch gegen alle Versuche aus, „Gottes Wesen in die geschichtliche Entwickelung hineinzuziehen“, „den Begriff von Gott unter das Schema des Werdens zu stellen“, und erklärt, daß unter dem theologischen Gesichtspunkte der Zorn Gottes und sein Fluch über die zu versöhnenden Sünder keine Geltung finde.[1])

Was uns an dieser Stelle zum Widerspruch gegen Ritschl zwingt, ist nicht die bedenkliche exegetische Behandlung von Schriftaussagen wie Röm. 1, 18 ff., Ephes. 2, 3, vor allem des Kreuzesrufs Mark. 15, 34,[2]) sondern das Hereinziehen eines dem Ritschlschen System sonst fremden Dualismus in die theologische Betrachtungsweise, durch welchen die innere Selbstgewißheit des Christen empfindlich geschädigt werden muß. Zu welchen Konsequenzen führt es, wenn Ritschl erklärt, daß die Vorstellung von dem zeitlichen Wechsel in dem Verhalten, auch in der Stimmung Gottes gegen uns Sünder, „in ihrem Gebiete unangetastet bleiben“ solle, weil wir in unserm individuellen Leben als Teile des Ganzen die Weltordnung nicht durchschauen wie Gott,[3]) daß wir dagegen, wenn wir uns vorübergehend in der theologischen Erkenntnis des Ganzen auf den Standpunkt Gottes stellten, mit der

---

1) A. a. O. S. 306—308.

2) Rechtfertigung und Versöhnung II³. S. 142 ff., S. 147 f., S. 155 ff.

3) A. a. O. III¹. S. 283 f., III³. S. 306—308.

göttlichen Erkenntnis und Leitung des Ganzen die Vorstellung von einem Wechsel seiner Gefühlsstimmung im Verhältnis zu den einzelnen Lebenslagen der Einzelnen nicht vereinigen könnten! Ritschl geht soweit, offen zu erklären, daß dasjenige, was in dieser Hinsicht von uns momentan anders empfunden werde, schon in der nachträglichen Beurteilung auf dem Standpunkte der gewonnenen Versöhnung „als Täuschung beiseite gesetzt" werde, und er sucht von dem Begriff der Ewigkeit Gottes aus die Aussagen auch der biblischen Schriftsteller zu berichtigen. „Erst mit der richtigen Bestimmung des Begriffs von Gott als der Liebe in der stets gleichen Richtung seines Willens auf die ewig geliebte Gemeinde des Gottesreichs ist der positive Begriff der Ewigkeit erreicht worden, unter dem das zeitlich wechselnde Wirken Gottes nicht als Wechsel in seinem Wesen auftritt. Es ist nun nicht zu verwundern, daß hierdurch alle solche theologischen Kombinationen ausgeschlossen sind, welche den Wechsel in den wesentlichen Beziehungen des göttlichen Willens einführen. Denn dasjenige, was in dieser Beziehung für die unbefangene religiöse Reflexion unumgänglich ist, ist auch nicht deshalb maßgebend für das theologische System, weil die biblischen Schriftsteller nun einmal nicht umhin können, ihre religiösen Vorstellungsreihen an den zeitlichen Wechsel göttlicher Absichten und Wirkungen anzuknüpfen." [1])

Wo bleibt bei diesen Ausführungen die streng supranaturale Zurückhaltung gegenüber der metaphysischen Spekulation, auf der sonst die Überlegenheit der Ritschlschen Theologie gegenüber den Systemen des modernen Rationalismus beruht? Müssen sie nicht als ein direkter Abfall Ritschls von seiner eigenen originalen Grundanschauung beurteilt werden? Will Ritschl in einer das christliche Bewußtsein auf das zarteste und empfindlichste berührenden Frage unsere, wie auch der biblischen Schriftsteller „individuelle Reflexion" der „theologischen

[1]) Rechtfertigung und Versöhnung III¹. S. 284. III³. S. 308.

Erkenntnis sub specie aeternitatis" unterordnen, was hat er für ein Recht, es Biedermann, Pfleiderer und Lipsius zu verargen, wenn sie auch in anderen Fragen dieselbe Methode befolgen und die Aussagen des unmittelbaren christlichen Bewußtseins an dem Kanon des reinen Denkens messen? Was nun im besonderen die spekulativen Erörterungen betrifft, die Ritschl über den Begriff der Ewigkeit Gottes anstellt, so führen sie uns an die äußerste Grenze unserer Erkenntnis; auf diesem Gebiete muß mit besonderer Sorgsamkeit darüber gewacht werden, daß nicht Thatsachen des sittlich religiösen Lebens, die in der göttlichen Offenbarung ihre zweifellose Bezeugung finden, metaphysischen Untersuchungen zu Liebe auch nur die leiseste Verkürzung erfahren. Leider ist es zweifellos, daß Ritschls energisches Betonen der Erhabenheit Gottes gegenüber dem Wechsel der Zeit ihn dazu verleitet hat, das freie Wirken der sittlichen Persönlichkeiten in der Geschichte und die Bedeutung desselben für Gottes Entschließungen nicht in befriedigender Weise zur Geltung kommen zu lassen.

Diese schon in ihren Ergebnissen anfechtbare, zugleich aber nach Ritschls eigenen Grundanschauungen methodisch bedenkliche Untersuchung über die Ewigkeit Gottes hat indirekt an drei Punkten des Ritschlschen Systems eine unbefangene Prüfung des exegetischen Thatbestands erschwert und auf die dogmatische Entwickelung störend eingewirkt, nämlich in der Behandlung der Lehre von der Sünde, von der Versöhnung und vom Gebet. Hierauf werden wir an einer anderen Stelle zurückkommen.

Auch in den Ausführungen Ritschls über das Problem der Gottheit Christi treten uns namentlich in der ersten Auflage der großen Monographie vereinzelte Gesichtspunkte entgegen, welche mit seinen Grundanschauungen nichts zu thun haben, ja denselben widersprechen. Mit Recht betont

Ritschl entsprechend den methodischen Ausgangspunkten seines Systems, daß das Prädikat der Gottheit Christi in dem Wirken Christi auf uns aufgezeigt werden müsse, wenn es als notwendig in der religiösen Weltanschauung gelten solle. Ebenso verständlich ist es, wenn Ritschl behauptet, daß jede Wirkung Christi als des Erhöhten ihren Maßstab in der geschichtlichen Gestalt seines Lebens finden müsse.[1]) Was soll es aber im Zusammenhang mit diesen Darlegungen bedeuten, wenn Ritschl plötzlich in einen ganz andersartigen Gedankenkreis einbiegend erklärt, es werde „nun eben darauf ankommen, ob der spezielle Inhalt, der unter dem Titel der Gottheit Christi gemeint sei, eine Übertragung auf die Gläubigen zulasse", wenn er darüber klagt, daß man in dem Prädikat der Gottheit Christi einen Ausdruck seines unüberschreitbaren Abstandes gegen die Genossen seiner Gemeinde geltend gemacht habe, und behauptet, daß damit der religiösen Würdigung Christi nicht gedient worden sei, wenn er sogar dazu fortschreitet, das Festhalten der Reformatoren an der Vorstellung von der Gottheit Christi im Sinne seines unübertragbaren Vorzugs vor allen Gläubigen als die Ursache davon ansieht, daß diese Formel im Protestantismus keine Überzeugungskraft behalten habe![2]) Was soll es heißen, wenn Ritschl bei Besprechung des Wortes Christi Joh. 8, 58 die Annahme einer persönlichen Präexistenz Christi mit dem Bemerken ablehnt, daß dieselbe nur den „unüberwindbaren Abstand" Christi von uns darstelle und nicht in einer „Möglichkeit der Nachbildung durch uns" sich bewähren könne![3]) Solche Erwägungen stehen inhaltlich nicht im Einklang mit der bei Ritschl jedenfalls prinzipiell vorhandenen Schätzung der Person Christi als des einzigartigen Trägers der göttlichen Offenbarung, aus der sich die Annahme eines dauernden spezifischen Vorzugs Christi vor allen

---

1) A. a. O. III¹. S. 351.

2) A. a. O. III¹. S. 352; vgl. auch S. 362: „Was Christus für uns ist, muß sich in der Übertragung seines Wertes auf uns bewähren."

3) A. a. O. III¹. S. 357.

Gläubigen mit Notwendigkeit ergiebt; sie widersprechen auch formell dem methodischen Grundsatz Ritschls, die theologische Erkenntnis ausschließlich auf die heilige Schrift zu gründen unter Abweisung aller einer Zeitphilosophie entsprungenen rationalen Betrachtungen. Bereits in der zweiten Auflage finden sich die angeführten Sätze nicht mehr vor; sie haben aber, da man sie für Symptome der eigentümlichen Stellung Ritschls zu den christlichen Glaubensobjekten ansah, das Vertrauen zu seiner Theologie in den kirchlichen Kreisen mit erschüttern helfen. Auch scheint es leider, als ob Ritschl auch später sachlich diese Stellung zum christologischen Problem beibehalten habe, wenn man Äußerungen, wie die oben S. 20 angeführte (III^3 S. 440) ins Auge faßt.

Noch in einer andern Frage von entscheidender Bedeutung hat Ritschl die ihm durch seine methodischen Grundsätze vorgeschriebene Zurückhaltung dem theoretischen Erkennen gegenüber nicht sorgfältig genug beobachtet und eine Verkürzung des Zeugnisses der heiligen Schrift durch Berufung auf vermeintliche Ergebnisse der Psychologie und Erkenntnistheorie herbeigeführt, nämlich in der Frage von der persönlichen Gemeinschaft des Gläubigen mit Christo als dem erhöhten Herrn der Gemeinde. Nun liegen allerdings mehrfache Äußerungen Ritschls vor, welche in treffender Weise das aussprechen, worauf es offenbar ursprünglich Ritschl allein abgesehen hatte, nämlich die Anerkennung des Fortwirkens Christi im Zustande der Erhöhung als einer dem Glauben feststehenden wunderbaren Thatsache und zugleich die Unmöglichkeit, für die theologische Erkenntnis dieser Thatsache andere Vorstellungsformen zu finden, als die Analogie des irdisch-geschichtlichen Daseins Christi uns darbietet. In diesem Sinne spricht Ritschl von einer „offenbaren Seite“ des „Geheimnisses der Erhöhung Christi“, von einer „Macht-

---

1) Unterricht in der christl. Religion. 2. A. S. 23.

übung des Erhöhten an seiner Gemeinde", die aber nicht eine „Thatsache sinnlicher und handgreiflicher Erfahrung" sein könne.[1]) Er hält an dem Glauben fest, daß „Christus gegenwärtig über die Gemeinde des Gottesreiches herrscht und zur fortschreitenden Eingliederung der Welt unter diesen ihren Endzweck wirksam ist".[2]) Er unterscheidet die „Gründung der Gemeinde durch das königliche Prophetentum und Priestertum Christi" von der „gegenwärtigen Erhaltung derselben durch die Fortsetzung dieser Funktionen des erhöhten Christus", die aber nur nach dem zu beurteilen ist, „was man als deren Inhalt in seiner geschichtlichen Lebenserscheinung erkennt"[3]), und er betont, daß die „Überzeugungskraft der Vorstellung von der Gottheit des erhöhten Christus" davon abhänge, daß die Merkmale derselben auch in dem irdisch-geschichtlichen Dasein der Person aufgezeigt werden könnten.[4]) Er spricht im Sinne der Apostel von der „Gewißheit des Glaubens an den, der als der Herr und Gott gegenwärtig ist"[5]) und zweifelt nicht daran, daß Christus „gemäß seiner Erhöhung zu Gott auf uns wirke"; dieses Wirken wäre aber für uns gar nicht erkennbar, wenn es nicht „auch" in seinem zeitlich-geschichtlichen Dasein vorhanden gewesen wäre.[6]) In einer erst in der dritten Auflage neu hinzugekommenen Darlegung heißt es, daß die Gemeinde „nicht denkbar sei außerhalb der Bedingung, daß sie von ihrem Stifter als ihrem Herrn fortwährend geleitet" werde und „ihre Mitglieder die Umbildung zu derjenigen Eigentümlichkeit erfahren, welche urbildlich in ihrem Herrn auf sie wirksam ist".[7]) Wenn nun Ritschl weiterhin erklärt, daß die Kraft des Evangeliums vom Reiche Gottes, durch welches Christus die Gemeinde gegründet habe, dasjenige Mittel

---

1) Rechtfertigung und Versöhnung III¹. S. 401, III³. S. 433.

2) A. a. O. III¹. S. 351, III³. S. 384.

3) A. a. O. III¹. S. 374, III³. S. 407, 408.

4) A. a. O. III¹. S. 350, III³. S. 383.

5) A. a. O. II³. S. 23.

6) A. a. O. III¹. S. 351, III³. S. 383.

7) A. a. O. III³. S. 267.

zu deren Erhaltung und Erweiterung sei, welches der geschichtlichen Würde Christi entspreche und welches seine Person als „immer wirksam" zu jenem Zweck erkennen lasse,[1]) so liegt es nahe, anzunehmen, daß die Leben weckende Kraft des Evangeliums, seine geheimnisvolle und zugleich so herrliche Wirkung auf die Menschenseelen nach Ritschl als die in die Erscheinung tretende Seite der Thätigkeit Christi, des erhöhten Herrn, zu betrachten sei. Ihm haben dementsprechend die Christen wie Gott dem Vater zu vertrauen und Anbetung zu widmen.[2])

Diese Ausführungen können zwar nicht als erschöpfender Ausdruck der biblischen Gedankenreihen über das Fortwirken Christi im Stande der Erhöhung angesehen werden; sie bieten aber doch den allgemeinen Rahmen, innerhalb dessen die Darlegung des reichen Stoffes, welchen die heilige Schrift über diese Lehre enthält, stattfinden kann. Die große Zurückhaltung, welche Ritschl in der Behandlung dieser Frage beobachtet, findet teilweise ihre Erklärung in seiner Abneigung gegen alle Versuche der orthodoxen Scholastik, mit den Mitteln der theoretischen Vernunft das Wirken des erhöhten Christus verständlich zu machen; andererseits hat sein energisches Betonen der in dem geschichtlichen Christus offenbaren Gnade seine entschiedene Berechtigung gegenüber ungesunden Frömmigkeitsformen des Pietismus und Mysticismus. Leider hat sich Ritschl durch den Gegensatz gegen solche theoretische und praktische Verirrungen dazu fortreißen lassen, Äußerungen zu thun, welche nicht nur die Möglichkeit eines unmittelbaren persönlichen Verhältnisses des einzelnen Gläubigen zu Christo in Abrede stellen, sondern überhaupt das Bekenntnis zum erhöhten Herrn der Gemeinde durch einseitige Betonung des geschichtlichen Christus völlig in den Hintergrund treten lassen. Es erscheint als befremdlich und zugleich als ein Widerspruch gegen die oben angeführten Erklärungen Ritschls,

---

[1]) A. a. O. III¹. S. 375, III³. S. 408.

[2]) Unterricht in der christlichen Religion. 2. A. S. 22.

wenn derselbe plötzlich behauptet, das Wirken Christi in statu exaltationis müsse als „Ausdruck der permanenten Wirkung seiner geschichtlichen Erscheinung vorgestellt werden“.[1]) In hohem Grade bedenklich und anstößig ist vollends der Versuch Ritschls, die von vielen Frommen behauptete Thatsache eines unmittelbaren persönlichen Verhältnisses zu Christo als dem Erlöser in dem Sinne zu deuten, daß es sich hier in Wahrheit nur um die „Gegenwart der Ursache in ihren Wirkungen“ handle. Es beruhe, sagt er, auf einem Irrtum des vulgären Menschenverstandes, daß man die Ursachen in einer Raumfläche vorstelle hinter der Raumfläche, in welcher man Erscheinungen anschaue, die man als Wirkungen jener Ursachen vorstelle, oder daß man die Ursachen in einen früheren Zeitpunkt setze als die Wirkungen. Das sei nur eine vorläufige Denkoperation. „Allein indem wir die Einheit des Dings oder die Verknüpfung von Dingen begreifen, heben wir das Schema der räumlichen Trennung der Elemente auf. Also was wir religiös als Wirkung Gottes oder Christi in uns konstatieren, das verbürgt uns nicht die Entferntheit, sondern die Gegenwart jener Urheber unseres Heils. Und zwar in dem Schema der Beziehung von Person zu Person. Denn Gott straft mich in der Reue; Christus tröstet, ermutigt mich, indem ich den Wert seines Vorbildes empfinde oder mich nach den Motiven richte, welche in seiner mir gegenwärtigen Person zusammengefaßt, ihn zum Anfänger und Vollender meines Heils machen.“[2]) Durch diese Bemerkungen kann die Vermutung nahe gelegt werden, daß nach Ritschls Absicht auch die oben erwähnten Äußerungen über das Fortwirken des erhöhten Christus ihres supranaturalen Charakters zu entkleiden und auf rein psychologische Beziehungen des Gläubigen zum geschichtlichen Christus zurückzuführen seien. Ritschl sucht seine ablehnende Stellung gegen die Annahme eines unmittelbaren Verhältnisses des Christen zu seinem Heiland, welche in dem urchristlichen Bekenntnis ihre volle Begründung findet, noch

---

[1]) Rechtfertigung und Versöhnuug III[1]. S. 375, III[3]. S. 408.

[2]) Theologie und Metaphysik 1. A. S. 47.

weiterhin durch erkenntnistheoretische Erwägungen zu stützen, indem er ausführt, daß die genaue und ausführliche Erinnerung für den menschlichen Geist die Form der Aneignung aller wirksamen und wertvollen Motive sei, durch deren Befolgung unser Leben seinen eigentümlichen Inhalt erwerbe. Durch die genaue Erinnerung würden namentlich die persönlichen Wechselbeziehungen in dem Leben vermittelt, nämlich daß der Eine in dem Andern fortwirke, also hierin gegenwärtig sei, wenn dieser aus der von jenem erfahrenen Erziehung oder Anregung heraus handle. Im umfangreichsten Sinne gelte das von der religiösen Verknüpfung unseres Lebens mit Gott durch die genaue Erinnerung an Christus. „Nur für unmittelbar soll man solche Verhältnisse und namentlich das letztere nicht ausgeben, oder man erklärt sie damit für eingebildet. Denn ohne viele Vermittelung ist nichts wirklich." Ohne weiteres soll Ritschl zugegeben werden, was aber in unserer Zeit von keinem positiven Theologen bestritten worden ist, daß ohne das Mittel des Wortes Gottes und ohne die genaue Erinnerung an diese persönliche Offenbarung Gottes in Christus es kein persönliches Verhältnis zwischen einem Christen und Gott giebt. Aber damit ist doch zunächst nur die unentbehrliche gesunde Grundlage bezeichnet, auf welcher sich das seinem Wesen nach verborgene und geheimnisvolle religiöse Leben entfalten kann. Selbst jene psychologische Thätigkeit des Christen beruht nach klaren Aussagen der Schrift auf dem supranaturalen Faktor einer Einwirkung des heiligen Geistes auf unsern Geist, durch welche das Bild des geschichtlichen Christus in uns verklärt wird. Das persönliche Verhältnis des Gläubigen aber zu dem erhöhten Herrn ist nach den Worten des Heilandes und nach dem übereinstimmenden Bekenntnis der Apostel eine verborgene Lebensgemeinschaft, in welcher die Gläubigen aus der Fülle Christi himmlische Gnadenkräfte empfangen. Diese Überzeugung kann durch keine Psychologie und durch keine Metaphysik erschüttert werden; denn, wie Bornemann treffend bemerkt, ist es überhaupt ein „wunder-

bares, noch von keiner Wissenschaft gelöstes Geheimnis, welches den letzten Grund unseres Daseins und unserer Seele und die Beziehungen von Person zu Person, von Geist zu Geist umgiebt. Das Kennen und die Bekanntschaft von Person zu Person, von Geist zu Geist ist nicht ein bloßes Wissen wie unsere Erkenntnis der Dinge und die weltliche Wissenschaft sonst. Es ist mehr, es ist ganz etwas anderes. Es ist ein Vertrautsein, ein Teilnehmen, ein Besitznehmen, ein Liebhaben, ein innerliches Verbundensein. Es ist ein Handeln oder ein Verhältnis, das aller rein wissenschaftlichen Beschreibung und Zergliederung spottet. Es ist eine Gemeinschaft und eine Kraft, die wohl an diese Sinnenwelt und an die äußere Erscheinung ihrem Ursprung nach gebunden, aber doch in ihrem Bestande über Stoff und Raum und Zeit unendlich erhaben ist."[1]) Diese supranaturalen Anschauungen Bornemanns stehen mit dem Grundcharakter des Ritschlschen Systems in vollem Einklang, sie stimmen im besondern mit den zuerst angeführten Sätzen, in welchen Ritschl das Fortwirken des erhöhten Christus in der Gemeinde behauptet, überein und lassen endlich für eine Lehre von der persönlichen Beziehung des einzelnen Gläubigen zu Christo, wenn sie in strengem Anschluß an die Gedankenreihen der heiligen Schrift mit der hier besonders erforderlichen Zartheit und Keuschheit behandelt wird, freie Bahn. Dasselbe gilt von Reischles Bemerkungen betreffs des lebendigen „Übergreifens über den Apparat der Mittel" im Verkehr geistiger Personen, von denen aus er zu der Behauptung fortschreitet, daß ein lebendig-persönliches Verhältnis des einzelnen Gläubigen zum fortlebenden, erhöhten Christus anzunehmen sei.[2]) Nun könnte man im Hinblick auf die Thatsache, daß Ritschl den Ausdruck „unmittelbar" stets im Sinne von „unvermittelt" anwendet und in seiner Polemik — man vergleiche z. B. die in der zweiten Auflage neu hinzugekommenen Ausführungen[3]) — immer wieder darauf zurückkommt, die auch von Luther ver-

[1]) Zu Freiheit und Frieden. S. 186.

[2]) Ein Wort zur Kontroverse über die Mystik in der Theologie. S. 47.

[3]) A. a. O. III[2]. S. 554.

urteilten schwärmerischen Richtungen zu bekämpfen, auf die Annahme geführt werden, daß Ritschl nichts weiter beabsichtigt habe, als auf die Gefahren eines durch die Phantasie vermittelten „vertraulichen Liebesumgangs“ mit dem Heiland hinzuweisen und ihnen gegenüber die gesunde reformatorische Position aufrecht zu erhalten. Da nun aber Ritschl auch in seinen späteren Veröffentlichungen nicht im geringsten darauf Rücksicht genommen hat, daß die meisten seiner Gegner, vor allem Dorner,[1]) Luthardt[2]) und Heer[3]) jene Unmittelbarkeit des Verhältnisses zu Christo unter gleichzeitiger energischer Betonung der geschichtlichen Vermittelung desselben festhalten, da er ferner den klaren Ausführungen Härings,[4]) Reischles und anderer seiner Schüler, welche ein persönliches Fortwirken Christi im eigentlichen Sinne des Worts auf Grund des Schriftzeugnisses annehmen, keine Beachtung geschenkt hat, da er vielmehr auch in der an sich sehr irenisch gehaltenen Fassung dieses Abschnitts in der dritten Auflage nur von dem psychologischen Akt einer „Vergegenwärtigung“ des geschichtlichen Christus, aber nicht von der realen Gegenwart des erhöhten Herrn spricht,[5]) — so kann das Urteil nicht zurückgedrängt werden, daß sich Ritschl durch vermeintliche Resultate des theoretischen Erkennens hat verleiten lassen, das urchristliche Bekenntnis zu Christo, dem erhöhten und gegenwärtigen Herrn, zu verkürzen. Wohl ist Ritschl aufrichtig bemüht gewesen, dieses Bekenntnis um seiner biblischen Begründung willen festzuhalten, wohl ist es ihm auch gelungen, an einzelnen Stellen

[1]) Dorner, Glaubenslehre II. S. 687 in Bezug auf die Wirksamkeit der Gnadenmittel: „Darum ist ihr vermittelndes Wirken kein Widerspruch mit der Unmittelbarkeit des Verhältnisses zwischen ihm und uns; sie vermitteln vielmehr die Unmittelbarkeit des Verhältnisses nicht bloß Christi zu uns, sondern auch unser zu ihm.“ Ebendaselbst: „Wirkte Christus durch seinen Geist rein innerlich, so würde die Frömmigkeit einen schwärmerischen ekstatischen Charakter annehmen müssen.“

[2]) Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchl. Leben 1881. S. 641.

[3]) Der Religionsbegriff A. Ritschls S. 83.

[4]) Über das Bleibende im Glauben an Christus. S. 35.

[5]) A. a. O. III³. S. 562 f.

dasselbe in seiner allgemeinsten Form zu befriedigender Darstellung zu bringen, aber Erwägungen, deren Ursprung nicht in der christlichen Offenbarung, sondern in unbewiesenen Voraussetzungen einer dogmatischen Metaphysik zu suchen ist, haben es Ritschl unmöglich gemacht, diesem Lehrstück die ihm gebührende hervorragende und eigentümliche Stellung im Ganzen der christlichen Heilserkenntnis zuzuweisen.

Auch auf die Fassung des Religionsbegriffs und die Behandlung der Lehre vom heiligen Geiste, insbesondere auch auf die Frage von der berechtigten Mystik innerhalb der evangelischen Kirche hat diese Betrachtungsweise bei Ritschl in störender Weise eingewirkt. Um letzteren Punkt noch kurz zu berühren, so muß es zwar als zweifellos angesehen werden, daß Ritschl nicht beabsichtigt hat, den supranaturalen Faktor aus dem Entwickelungsgang des christlichen Lebens zu beseitigen. Er hat es durchaus anerkannt, daß dasselbe eine geheimnisvolle Seite habe, und eben deshalb hat er die Aufgabe der theologischen Forschung darauf beschränkt, die aktiven Funktionen, in welchen das Leben des heiligen Geistes offenbar wird, darzustellen und zwar nur in den allgemeinsten Formen, damit die Mannigfaltigkeit der individuellen Entwickelungen nicht verkümmert werden möchte. Man hat nach Ritschl „auf die unlösbare Frage zu verzichten, wie der Mensch vom heiligen Geiste ergriffen oder durchdrungen oder erfüllt wird;“ vielmehr hat man das Leben im heiligen Geiste nachzuweisen in der Darstellung der geistlichen Erkenntnis der Gläubigen, ihres eigentümlichen Gottvertrauens, ihrer Liebe und Freudigkeit, ihrer Sanftmut und Selbstzucht im Handeln und ihres Gemeinsinnes.[1]) „Daß der Mensch die Selbstmitteilung Gottes zu seinem Heil erleidet, ist kein Gegenstand einer Erkenntnis, welche den Vorgang in dieser Gestalt fixierte und deutete, sondern wird in einer Aktivität des menschlichen Geistes aufgewiesen, in welcher dessen Fühlen, Erkennen und Wollen in verständ-

[1]) A. a. O. III³. S. 22, 23.

licher Ordnung zusammentreffen.“ [1]) Wie der durch Rechtfertigung und Wiedergeburt innerhalb der Gemeinde der Gläubigen in dem Einzelnen hervorgerufene Zustand geweckt wird, „entzieht sich ebenso aller Beobachtung, wie die Entwickelung des individuellen Geisteslebens überhaupt“. [2]) Gegenüber diesen und anderen Erklärungen Ritschls, welche an seiner supranaturalen Grundanschauung nicht zweifeln lassen, muß es als ein Irrtum zurückgewiesen werden, wenn Lipsius ganz allgemein behauptet, daß bei Ritschl nach Abfindung des Supranaturalismus durch Annahme einer äußeren Offenbarung der gesamte Verlauf des christlichen Lebens „psychologisch“, d. h. empirisch erklärt werde ohne Eintreten eines supernaturalen Faktors, [3]) oder wenn Lemme von einer Umwandlung der Theologie in Anthropologie im Sinne Feuerbachs bei Ritschl redet. [4]) Diese Mißverständnisse hätten aber nicht entstehen können, wenn Ritschl in dieser Frage seine methodischen Grundsätze genau befolgt, wenn er den Ausführungen der Neutestamentlichen Schriftsteller allseitigere Beachtung geschenkt und im Hinblick auf die ganz besondere Eigenart gerade dieses Gebietes der psychologischen Wissenschaft nur den ihr zukommenden formalen Einfluß auf die dogmatische Behandlung dieses Lehrstücks verstattet hätte. Wir wollen Scholz nicht widersprechen, wenn er behauptet, daß Ritschl für das Mysterium in der Religion Verständnis gehabt habe, daß nicht, was wir gemeinhin mystisch nennen, ihm ein Gegenstand des Ärgernisses gewesen sei, sondern die Weltanschauung einer unethischen und genußsüchtigen Mystik, und daß er das Bild der letzteren vor Augen gehabt habe, wenn er die Mystik angreife. [5]) Aber eben deshalb ist es sehr zu bedauern, daß Ritschl Mystik und Mysticismus, soweit sie als eine religiöse Verirrung bekämpft

[1]) A. a. O. S. 21.

[2]) A. a. O. S. 573.

[3]) Die Ritschlsche Theologie. S. 21.

[4]) Die Prinzipien der Ritschlschen Theologie und ihr Wert. S. 34.

[5]) Preußische Jahrbücher Band 63. S. 574.

werden müssen, nie klar unterschieden hat von dem berechtigten „mystischen Elemente", welches als „eines der wesentlichsten Elemente in aller Religion" (Kaftan)[1]) ja als „der Mittelpunkt des religiösen Lebens" (J. Köstlin[2]) anerkannt werden muß.[3]) Es ist zu beklagen, daß Ritschl die Behauptung Kaftans, das mit Christo in Gott verborgene Leben der Seele sei der Kern der christlichen Religion, als einen „mystischen Satz" verwirft,[4]) daß er es überhaupt unterlassen hat, die Wirksamkeit des heiligen Geistes als einer realen auf das Seelenleben des Menschen unmittelbar wirkenden, neuschöpferischen Macht theologisch klar anzuerkennen und daß er der Wiedergeburt aus Scheu vor der Annahme einer „stofflichen" Veränderung die ihr neben der Rechtfertigung zukommende selbständige Bedeutung abgesprochen hat.[5]) Es zeigt sich eben auch an diesem bedeutsamen Punkte der christlichen Lehrwissenschaft, daß bei Ritschl zwei Betrachtungsreihen unvermittelt nebeneinander herlaufen, eine supranaturale, welche die theologische Forschung auf die in die Erscheinung tretenden Wirkungen des göttlichen Geistes beschränkt wissen möchte, die übersinnlichen Realitäten selbst aber als Geheimnis behandelt, und eine rationale, welche unvermerkt der psychologischen Wissenschaft das Recht einräumt, von unbewiesenen Voraussetzungen über das Wesen und die Wirkungsart der menschlichen Seele aus die Zeugnisse der biblischen Schriftsteller zu beurteilen und in ihrer Bedeutung einzuschränken. Die erstere Auffassung wird von fast sämtlichen

---

[1]) In Übereinstimmung mit Lipsius. Vgl. Das Wesen der christlichen Religion. 1. A. S. 78.

[2]) Religion nach dem Neuen Testament. Studien und Kritiken 1888. S. 88.

[3]) Ueber das gute geschichtliche Recht des Terminus „mystisch" auch gegenüber Reischles Bedenken (Ein Wort zur Kontroverse über die Mystik in der Theologie S. 52,) vgl. die überzeugenden Ausführungen Julius Köstlins a. a. O., besonders S. 80 ff.

[4]) Theologische Litteraturzeitung 1881. S. 311.

[5]) Rechtfertigung und Versöhnung III[1]. S. 532—535.

älteren Schülern Ritschls als die Anschauung ihres Meisters angesehen und vertreten, die letztere von den meisten Gegnern der Ritschlschen Theologie in einseitiger Weise als Grundansicht Ritschls aufgefaßt und bekämpft. Wie leicht oder wie schwer es nun auch sein mag, die sich entgegenstehenden Thatsachen zu erklären, so sind wir doch der Überzeugung, daß der Grundcharakter des Ritschlschen Systems, die Motive, aus denen es entstanden, die formale Anlage, nach der es aufgebaut ist, endlich die praktische Abzweckung, der es dienen will, die erstere Anschauung als die genuin Ritschlsche erscheinen lassen. Alle Aussprüche Ritschls, welcher dieser Beurteilung seiner supranaturalen Grundüberzeugungen im Wege stehen, müssen als widerspruchsvolle und fremdartige Elemente in seinem System angesehen und dementsprechend beseitigt werden.

Treten wir nun, nachdem wir zu diesem Ergebnis auf Grund der vorstehenden Ausführungen gelangt sind, an die Betrachtung des Entwickelungsganges der von Ritschl hervorgerufenen theologischen Bewegung heran, so wird es sich zeigen, daß bei der vorgetragenen Beurteilung Ritschls mehrere bedeutsame Erscheinungen in der Geschichte der Ritschlschen Schule die einfachste und befriedigendste Erklärung finden.

III.

Entstehung und Entwickelungsgang der Ritschlschen Schule.

Bereits zur Zeit seiner Wirksamkeit in Bonn hat Ritschl eine Anzahl von Schülern gehabt, die wie Link und Thikötter kräftige Anregungen für ihr theologisches Denken von ihm empfingen und auch späterhin persönliche Beziehungen zu ihm unterhielten. In ihren dogmatischen Anschauungen gingen sie aber zum Teil noch längere Zeit andere Wege als Ritschl, was um so begreiflicher ist, als Ritschl erst nach dem Erscheinen des ersten Bandes der großen Monographie über Rechtfertigung und Versöhnung seine eigentümlichen Grundanschauungen zum Abschluß gebracht hat.[1]) So bekennt z. B. Thikötter, daß zur Zeit seines Weggangs von Bonn seine Theologie sich in Rotheschen Bahnen bewegt habe.[2]) Als aber zu Beginn des Jahres 1874 der zweite Band erschienen war, welcher bereits die Darlegung wichtiger Gesichtspunkte der von Ritschl befolgten dogmatischen Methode enthielt, und noch im Sommer desselben Jahres der dritte Band mit der „positiven Entwickelung der Lehre" nachfolgte, da zeigte sich gar bald die Wirkung von Ritschls mächtiger Gedankenarbeit auf die theologische Jugend. Bereits am 8. Mai 1874 bekannte sich Hermann Scholz, damals noch Student der Theologie in Gnadenfeld, der mit großer Schnelligkeit sich ein tieferes Verständnis der dogmatischen Eigenart Ritschls erworben hatte, als dessen begeisterten und dankbaren Schüler.[3]) Noch im Laufe der Sommerferien desselben Jahres trat der Privatdozent Adolf Harnack aus Leipzig mit Ritschl in persönliche Berührung. Im Januar 1875 empfing Ritschl von Wilhelm Herrmann einen Brief, in welchem derselbe

[1]) Otto Ritschl, Albrecht Ritschls Leben. II. S. 150, 260.

[2]) Jugenderinnerungen eines deutschen Theologen. Bremen 1894. S. 216.

[3]) Otto Ritschl a. a. O. S. 262 ff.

unter gleichzeitiger Zusendung seiner Licentiatendissertation erklärte, aus Ritschls Büchern die entscheidenden theologischen Einflüsse erfahren zu haben. Im folgenden Jahre kam zusammen mit Harnack auch Professor Emil Schürer aus Leipzig nach Göttingen, um Ritschl zu besuchen, und wenige Monate später auch der Religionslehrer Johannes Gottschick aus Torgau, den Ritschl schon früher in Halle kennen gelernt hatte.[1]) Auch Kattenbusch, der seit 1873 Repetent in Göttingen war und sich 1876 daselbst habilitierte, wurde ein entschiedener Anhänger der Theologie Ritschls.

Was uns an der Geschichte der Entstehung der Ritschlschen Schule auffallen muß, ist zunächst die Thatsache, daß von all den bisher genannten jungen Männern, die sehr bald Ritschl als ihren Lehrer verehrten, nicht ein einziger vorher in Göttingen zu seinen Füßen gesessen hatte; Ritschl war ihnen allen während ihrer Studienzeit als Dogmatiker mehr oder weniger unbekannt geblieben. Herrmann hatte in Halle studiert, Gottschick war Schüler der berühmten Erlanger Theologen Hofmann, Thomasius, Frank gewesen, Harnack hatte seine gesamte theologische Ausbildung in Dorpat empfangen, Kattenbusch in Bonn, Berlin und Halle, Schürer in Erlangen, Berlin und Heidelberg, Scholz endlich in Gnadenfeld. Es muß somit von vornherein zugestanden werden, daß Ritschls hervorragende wissenschaftliche Leistung den Anlaß zur Entstehung der nach ihm benannten Schule gegeben hat, und die wiederholt aufgeworfene Frage, ob oder wie weit Ritschl habe „Schule machen wollen", hat für die Geschichte der dogmatischen Theologie keinerlei Bedeutung. Thatsache ist, daß Thikötter von Ritschl bekennt, er habe in Bonn niemanden den Stempel seines Wesens aufzudrücken oder für sich Schule zu machen gesucht. „Er wußte sehr gut", sagt Thikötter, „wie ich und andere seiner treuesten Zuhörer zu Rothe standen, aber niemals hat er auch nur leise Versuche gemacht, uns von diesen Bahnen abzuziehen."[2]) Thatsache ist ferner, daß Ritschl denjenigen seiner Schüler, der wie

1) Otto Ritschl a. a. O. S. 267.

2) A. a. O. S. 214.

kein anderer für die Ausbreitung seiner dogmatischen Anschauungen thätig gewesen ist, bei der ersten Begegnung durch eine unvorsichtige Bemerkung zurückgestoßen hat, und daß dieser aus freien Stücken später sich Ritschl näherte und eine Beseitigung der Mißverständnisse herbeiführte.[1]) Thatsache ist endlich, daß der erste Gruß aus dem theologischen Seminar der Brüdergemeinde zu Gnadenfeld, wo man Ritschls Werke mit Eifer studierte und in den Augusttagen des Jahres 1874 den Buchhändler mit ungeduldigen Fragen nach dem erwarteten dritten Bande der Monographie bestürmte,[2]) Ritschl in hohem Maße überrascht hat.[3]) So sehr wir uns gezwungen sehen, die in Ritschls Werken und Briefen gar oft hervortretenden Kundgebungen eines stark ausgeprägten Selbstbewußtseins als persönliche Schwäche desselben zu beurteilen, so wenig Anlaß haben wir, auf eine Untersuchung der Motive da einzugehen, wo die Welt der objektiven Thatsachen völlig ausreichende Erklärungsgründe bietet.

Zunächst muß daran erinnert werden, daß die theologische Bewegung, welcher die großen Dogmatiker der Vermittelungstheologie entstammten, in jener Zeit bereits stark im Niedergang begriffen war. Diejenigen Vertreter dieser Richtung, welche noch lebten, standen in hohem Alter und waren nicht mehr imstande, neu hervortretende wissenschaftliche Bedürfnisse ausreichend zu befriedigen. Zu letzteren aber gehörte ganz entschieden das Verlangen nach einer Klärung über die Begründung der theologischen Erkenntnis, das Fragen nach den methodischen Gesichtspunkten für den Aufbau des dogmatischen Systems. Von verschiedenen Seiten aus wurde diese Aufgabe in Angriff genommen. Frank behandelte sie eingehend in seinem herrlichen Werke „Das System der christlichen Gewißheit", sein Einfluß erstreckte sich aber nur auf eine kleine Schar unter den jüngeren Theologen wegen der engen Begrenzung des Ausgangspunktes seiner Untersuchung und der hohen Anforderungen, welche

[1]) Otto Ritschl a. a. O. S. 267—269.

[2]) Preußische Jahrbücher. Band 63. S. 561.

[3]) Otto Ritschl a. a. O. S. 264, 265.

er an das geistliche Verständnis der Glaubensobjekte bei denen, welche seinen Ausführungen zu folgen bemüht waren, richtete. Lipsius bot in seinem Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik psychologisch feinsinnige und anregende Ausführungen zur Herstellung einer Theorie des religiösen Erkennens, er war aber nicht imstande, das lösende Wort zu sprechen, weil sein theologisches System in seiner damaligen Gestalt an einem unheilvollen Dualismus krankte. Ritschl wirkte durchschlagend, weil er mit scharfem Blick herausgefunden hatte, was seine jüngeren theologischen Zeitgenossen suchten, und das kräftig aussprach, was viele wünschten. Zahlreiche jüngere Theologen fühlten sich ebenso abgestoßen durch alle Versuche, den positiven Christenglauben durch veraltete Ausführungen einer philosophischen Metaphysik zu unterbauen, wie sie andererseits keine dauernde Befriedigung finden konnten in den Systemen des spekulativen Rationalismus mit ihrem blendenden Anspruch, die Einheitlichkeit der geistigen Erkenntnis zu wahren, und mit ihren Verflüchtigungen des religiösen Glaubensgehaltes. Sie suchten nach einer tragfähigen Grundlage für ihre religiösen Überzeugungen und fanden dieselbe in Ritschls energischem Rückgang auf die geschichtliche Offenbarung in der Person Christi. Erhebend wirkte hierbei das Bewußtsein, der theologischen Wissenschaft ihre selbständige Stellung gegenüber zeitphilosophischen Strömungen zurückerobern zu können, beruhigend zugleich die Hoffnung, auf diesem Wege einen sicheren Bestand positiven Christentums von der Bibelkritik unabhängig zu machen. Nehmen wir hinzu den Zug unseres Geschlechts aufs Praktische, der in jenen Tagen besonders kräftig auf allen Gebieten hervortrat, und dem Ritschl in weitgehender Weise entgegenkam, bringen wir ferner in Anschlag Ritschls große Gabe, Verständnis für theologische Probleme zu wecken, sowie seine bereits erwähnte handliche Terminologie, beachten wir ferner seinen zwar einseitigen, aber energischen, von vielen jungen Theologen mit Dank begrüßten Rückgang auf Luther, bedenken wir überhaupt, welchen Eindruck seine hervorragende theologische Leistung durch die Verbindung großer

Gesichtspunkte und gründlicher Einzelforschung hervorzurufen geeignet war, so wird uns die Entstehung der nach Ritschl benannten theologischen Bewegung durchaus begreiflich. Für die rasche Verbreitung der Theologie Ritschls wirkte allerdings auch der Umstand günstig, daß die Zeit, in welche die Begründung der Ritschlschen Schule fällt, von religiösen Impulsen wenig bestimmt war. Um so vorteilhafter mußten die positiven Seiten seines Systems und der im letzten Grunde konservative Zug seiner Persönlichkeit in den Augen seiner Schüler hervortreten, um so leichter waren sie auch — wenigstens vorübergehend — geneigt, über die Verkürzungen, welche das biblische und reformatorische Bekenntnis in Ritschls Theologie erfuhr, hinwegzusehen und mit Befriedigung bei dem prinzipiellen Gewinn zu verweilen, den die neue Position gebracht hatte. Diese Situation erklärt auch wenigstens teilweise, wie es gekommen ist, daß eine nicht geringe Zahl der Schüler Ritschls streng konfessionellen Kreisen entstammt. — Jedenfalls lag Ritschls Schülern damals der Gedanke, gegen das Bekenntnis und den Kultus der evangelischen Kirche an irgend einem Punkte in Opposition zu treten, völlig fern. Auch der Gegensatz gegen den „modernen Pietismus" trat wenigstens praktisch noch zurück. Zwischen Tholuck und Ritschl bestand bis zu des ersteren Tode ein unbefangen freundliches Verhältnis. Der Licentiat Max Besser, der erste Inspektor des Tholuckschen Studentenkonvikts, der mehrere sehr begabte jüngere Theologen auf Ritschls Werke aufmerksam gemacht und dadurch einen wirksamen Einfluß auf die Entstehung der ganzen Bewegung ausgeübt hat, war zugleich ein naher Freund und Schüler Tholucks. Dasselbe gilt von Herrmann. Diese positive innere Stimmung, von welcher bald nach dem Erscheinen der Lehre von der „Rechtfertigung und Versöhnung" gar manche Schüler Ritschls erfüllt waren, findet in den folgenden Worten des ältesten unter ihnen einen treffenden Ausdruck. Thikötter sagt von Ritschls Monographieen: „Sie gaben mir in lichter Klarheit, was ich bedurfte, und was nur dunkel und bruchstückweise vor meiner eigenen Seele stand: die Fundamentierung der Theologie und des frommen christlichen

Glaubens allein auf die Person Jesu Christi und die von ihm ausgehenden Wirkungen, unter Befreiung von aller philosophischen Spekulation, sowie aller metaphysischen Dichtung, und sie wiesen mich an das, was Luther für sich und alle Christen erbittet:

Du wertes Licht, gieb deinen Schein,
Lehr uns erkennen Christum ganz allein,
Den treuen Heiland,
Der uns gebracht hat zum rechten Vaterland,
Erbarm' dich, Herr! [1])

In dieser Situation war es begründet, daß der Angriff der Ritschlschen Schule sich zunächst mit besonderer Schärfe gegen die Positionen der kritischen Theologie richtete. Nachdem Herrmann seine Thätigkeit als akademischer Dozent im Sommer 1875 mit einer Vorlesung über die Lehre Jesu vom Reich Gottes begonnen und, wie bereits erwähnt, im folgenden Jahre seine Schrift über die „Metaphysik in der Theologie" hatte erscheinen lassen, griff er durch seine sachlich ebenso treffende wie in ihrer Form scharf verletzende Rezension des „Lehrbuchs der evangelisch-protestantischen Dogmatik" von Lipsius in die theologische Diskussion kräftig ein.[2]) So unerquicklich die hierdurch veranlaßten litterarischen Auseinandersetzungen in ihrem ersten Stadium waren, so sachlich und fruchtbar gestalteten sich die Verhandlungen zwischen beiden Theologen in ihrem weiteren Verlauf; erst im Jahre 1885 haben sie ihr Ende erreicht und ohne Zweifel eine gegenseitige Annäherung beider Theologen herbeigeführt. Im Jahre 1879 erschien endlich eine größere wissenschaftliche Arbeit von Herrmann unter dem Titel „Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Eine Grundlegung der systematischen Theologie", in welcher er Ritschls theologische Forschungen durch scharfsinnige erkenntnistheoretische Untersuchungen in Anlehnung an Kant ergänzte und verschiedene Positionen des Meisters in selbständiger Weise weiterführte.

---

[1]) Jugenderinnerungen eines deutschen Theologen. S. 216. Vgl. das ähnliche Bekenntnis von Scholz bei Otto Ritschl a. a. O. S. 264.

[2]) Theologische Studien und Kritiken 1877. S. 521 ff.

Inzwischen waren auch andere Schüler Ritschls litterarisch hervorgetreten, so Johannes Gottschick 1875 mit dem Schriftchen „Über Schleiermachers Verhältnis zu Kant" und 1878 mit seinem Torgauer Schulprogramm über „Kants Beweis für das Dasein Gottes", das mit Recht in weiteren Kreisen Beachtung und Zustimmung gefunden hat. Die von Harnack in dieser Zeit herausgegebenen Schriften behandelten spezielle Gegenstände der Kirchen- und Dogmengeschichte und boten weniger Gelegenheit, die ihm mit Ritschl gemeinsamen dogmatischen Grundanschauungen hervortreten zu lassen. Kattenbusch schrieb 1875 über „Luthers Lehre vom unfreien Willen und von der Prädestination" und 1878 „Kritische Studien zur Symbolik" in den „Theologischen Studien und Kritiken". Schürer gründete 1876 die „Theologische Litteraturzeitung", welche namentlich seit dem 1881 erfolgten Eintritt Harnacks in die Redaktion das wissenschaftliche Organ der Ritschlschen Schule wurde. Von jüngeren Theologen, welche sich um jene Zeit Ritschl anschlossen, seien noch erwähnt der Lothringer Paul Lobstein, der Sohn des bekannten Verfassers der „Weckstimmen", der 1875 Ritschl in Göttingen gehört, sich 1876 in der theologischen Fakultät in Straßburg habilitiert, 1877 eine Schrift über „Die Ethik Calvins in ihren Grundzügen entworfen" hatte erscheinen lassen und in demselben Jahre zum außerordentlichen Professor in Straßburg ernannt worden war, und Hans Hinrich Wendt, der Sohn des in Hamburg noch in gesegneter Erinnerung stehenden, schon 1865 heimgerufenen Pastors an St. Katharinen daselbst, des Freundes von Wichern. Wendt habilitierte sich 1877 an der theologischen Fakultät in Göttingen und widmete Ritschl seine erste Schrift über „Die Begriffe Geist und Fleisch im biblischen Sprachgebrauch".

Durch die 1878 erfolgte Berufung Schürers und Kattenbuschs als ordentlicher Professoren an die Fakultät zu Gießen, durch die im folgenden Jahre erfolgte Berufung Harnacks in dieselbe Fakultät und Herrmanns an die Universität Marburg, gewann die Ritschlsche Theologie bereits größeren Einfluß auf die heranwachsende theologische Jugend.

Wir bezeichnen die Zeit von 1874 bis 1880 als die erste Periode in der Geschichte der theologischen Schule Albrecht Ritschls und charakterisieren diesen Abschnitt als die Zeit der Begründung der Schule und ihrer Weiterentwickelung in genuin Ritschlschen Gedankenformen unter wesentlicher Zustimmung ihrer Mitglieder zu dem Inhalte der dogmatischen Anschauungen Ritschls.

In ein neues Stadium ihrer Entwickelung trat die ganze Bewegung, als Theodor Häring, damals Helfer in Calw in Württemberg, und Julius Kaftan, seit 1873 außerordentlicher Professor der Theologie in Basel, durch litterarische Veröffentlichungen in die dogmatischen Verhandlungen eingriffen. Häring ließ 1880 eine kleine Schrift erscheinen unter dem Titel „Über das Bleibende im Glauben an Christus", von der man behaupten kann, daß sie trotz der anspruchslosen Form, in welcher sie sich einführte, einen sehr wirksamen und zwar positiv fördernden Einfluß innerhalb der Ritschlschen Bewegung ausgeübt hat. In geistvoller und zugleich eigentümlicher Weise werden bei streng dogmatischem Gedankenfortschritt Anregungen Ritschls verarbeitet; aber während den dogmengeschichtlichen Untersuchungen und der formellen Gedankengruppierung in Ritschls System weitgehende Anerkennung zu teil wird, weicht Häring mit Bewußtsein an zwei wichtigen Punkten von Ritschl ab: Er betont mit großer Entschiedenheit das Fortwirken des erhöhten Herrn in der Gemeinde im Unterschied von der einseitigen Geltendmachung der Bedeutung des geschichtlichen Christus zugleich unter Zurückweisung aller krankhaften Mystik. Sodann hält er energisch am Begriff der Sühne fest und räumt damit dem Leiden und Sterben Christi neben seinem Berufswirken zur Gründung der christlichen Gemeinde eine spezifische Stellung und Bedeutung ein. Im Jahre 1881 erschien sodann Kaftans apologetisches Werk „Das Wesen der christlichen Religion". Hatte dieser ursprünglich der theologischen Rechten angehörende Dogmatiker bereits in seiner

1879 erschienenen Schrift „Die Predigt des Evangeliums im modernen Geistesleben" und in seinem ebenfalls 1879 veröffentlichten „Evangelium des Apostel Paulus, in Predigten der Gemeinde dargelegt" seine Annäherung an den Standpunkt Ritschls deutlich hervortreten lassen, so bekennt er hier ausdrücklich, daß er in vielen und wesentlichen Punkten von Ritschl gelernt habe und daß er durch dessen Buch über die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung zu besser begründeten theologischen Anschauungen gelangt sei, als er sie vorher besessen habe.[1]) Daneben geht aber Kaftan selbständige Wege in seiner religionsgeschichtlichen Methode, in seinen Untersuchungen über das Wesen der Religion, vor allem in der Betonung des „mystischen Elementes" in der Religion und der Erklärung, daß „das mit Christo in Gott verborgene Leben der Seele" der Kern der christlichen Religion, und das Verhältnis zur Welt nur eine Seite, eine nähere Bestimmung dieses Lebens in Gott sei.[2])

Beiden Theologen hat Ritschl öffentlich widersprochen, Häring, indem er seinen Versuch, das Moment der Sühne aufrecht zu erhalten, als aus pietistischem Bedürfnis hervorgegangen bezeichnete,[3]) Kaftan, indem er seine Behauptung vom verborgenen Leben der Seele mit Gott einen mystischen Satz nannte und ihm die Erklärung entgegenstellte, daß man, indem man im Reiche Gottes sittlich handle, selig sei.[4]) — Es ist nun eine unbestreitbare Thatsache, daß sich in den Schriften der beiden genannten Theologen noch andere Anschauungen finden — wir erinnern z. B. an die Lehre von der Heilsaneignung —, die nach Ritschls Maßstäben gemessen als pietistisch und mystisch beurteilt werden müssen. Ebenso zweifellos ist es aber auch, daß noch andere Dogmatiker der Ritschlschen

[1]) Das Wesen der christlichen Religion. I. A. Vorwort.

[2]) A. a. O. S. 76, 78, 239, 441, 465.

[3]) Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 2. A. S. 513—516.

[4]) Theologische Litteraturzeitung 1881 S. 311. Vgl. außerdem die Auseinandersetzung Gottschicks mit Kaftan über die methodologische Frage in dem Jahrgang 1888 derselben Zeitschrift S. 115 ff.

Schule, Herrmann in seiner späteren Entwickelung, ebenso Kattenbusch und Reischle, solche Elemente in sich aufgenommen haben. Andererseits treten uns sehr bald auch theologische Erscheinungen entgegen, die ihr charakteristisches Gepräge durch die Verbindung dogmatischer Gedankenformen im Ritschlschen Sinne mit einer weitgehenden Konzession an die Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung, wie sie Ritschl fremd war, empfangen und mit innerer Notwendigkeit zu inhaltlichen Modifikationen in entgegengesetzter Richtung drängen. Ja, es fehlt sogar nicht an Kundgebungen, die darauf hinweisen, daß Theologen, welche von Ritschl bedeutsame Anregungen empfangen haben, gleichzeitig nach beiden Seiten hin mit ihm sich nicht in Übereinstimmung befinden, indem sie eine freiere Stellung zum Neutestamentlichen Kanon mit der Würdigung pietistischer Frömmigkeitsmotive und einem tieferen Verständnis der mystischen Elemente im religiösen Leben zu vereinigen suchen. Es ist also bei Härings und Kaftans Auftreten nur zum erstenmal offenbar geworden, was jetzt als feststehende Thatsache gelten muß, daß die Eigentümlichkeit der Ritschlschen Schule nicht sowohl in der Zustimmung ihrer Glieder zu inhaltlich übereinstimmenden Glaubensüberzeugungen, als in der gemeinsamen Befolgung gewisser methodischer Grundsätze besteht. Was speziell die pietistische Strömung betrifft, welche seit dem Jahre 1880 in die Ritschlsche Bewegung eingetreten ist, so hat sie sich ihre Eigenart gewahrt und — man denke an die oben erwähnte Erklärung Härings —[1]) auch Ritschl gegenüber mit Entschiedenheit geltend gemacht. Von ihrem weiteren Einfluß auf die dogmatische Gedankenarbeit wird später die Rede sein. An dieser Stelle soll aber noch darauf hingewiesen werden, daß es sich bei dieser Richtung nicht etwa bloß um die Betonung einzelner von Ritschl nicht ausreichend beachteter Momente der christlichen Frömmigkeit handelt, sondern um religiöse und ethische Grundanschauungen, welche sich

---

1) Seite 26.

— das ist das überraschende bei dieser Beobachtung — ganz wesentlich mit denen des sogenannten „modernen Pietismus" decken. Man lese die trefflichen Ausführungen Kaftans über die Gefahren, welche in der einseitigen Hervorhebung der ethischen Seite des Christentums und in der starken Betonung der „Weltoffenheit" liegen, und man wird sofort merken, an welche Adresse dieselben gerichtet sind. „Es heißt heute überall", sagt er, „auf das Sittliche komme es an, auch das Christentum sei von da aus zu erfassen, und darin eben bestehe sein ausgezeichneter Wert, daß es im vollendeten Sinne die sittliche Religion sei. Ich habe auch alles Verständnis dafür. Das ist die Seite, von der das Christentum manchen unserer entfremdeten Zeitgenossen wieder verständlich und wertvoll gemacht werden kann. Wer in der modernen Welt für das Christentum eintreten will, wird es zu merken haben." Aber nun ergänzt Kaftan sofort die ethische Betrachtungsweise durch eine religiös-mystische. Auch die sittliche Pflicht, fährt er fort, und ihre Erfüllung gehöre dieser Erde an. Auch sie reiche mit ihrem irdischen Inhalt nicht in das innerste Heiligtum hinein. Man müsse auch das vergessen und mit dem Apostel sprechen können: „Mache mir niemand hinfort Mühe, ich trage die Malzeichen des Herrn Jesu an meinem Leibe." Damit weist Kaftan hin auf die innere Ruhe und Freude des mit Christo in Gott verborgenen Lebens, und er bekennt: „Wir dürfen das nicht vergessen oder verabsäumen; wir dürfen die Krone nicht preisgeben, die Christus uns aufs Haupt gesetzt. Daß wir ein ewiges Ziel zu verkündigen haben, fordert diese Konsequenz. Nur wer die ganze Welt innerlich abthut und sein Leben schöpft aus Gott, dem ewigen Vater der Geister, nur der ist den Weg bis zu Ende gegangen, den das Evangelium uns zeigt."[1]) Mit diesen Ausführungen, welche von einer Unmittelbarkeit des religiösen Empfindens Zeugnis ablegen, wie wir sie bei Ritschl vergeblich suchen, bekämpft Kaftan klar und offen eine Auffassung vom

---

[1]) Christliche Welt 1889 Nr. 42, S. 822.

Wesen der Religion, welche man in weiteren Kreisen als eine der Ritschlschen Schule besonders eigentümliche zu beurteilen pflegt. Noch überraschender sind seine Bemerkungen über das, was man in der Regel die Ängstlichkeit und Beschränktheit des Pietismus nennt. „Ich selbst bin ein viel zu guter Pietist“, bekennt Kaftan, „um nicht zu meinen, daß diese Ängstlichkeit — mag sie häufig genug übertrieben werden — doch an und für sich ihr gutes Recht hat. Ich weiß aus eigenster Erfahrung, daß man gegen vieles, was sie in der modernen Welt ungeheuer wichtig nehmen und als ein erhabenes Kulturinteresse preisen, in der Gesellschaft des himmlischen Meisters recht gleichgültig wird. Ist das kulturfeindlich? Nun, dann sind wir eben Kulturfeinde. Aber ehe ihr tadelt — vergeßt nicht, daß der Herr und seine Apostel sich garnichts aus der Kultur gemacht haben: ihr werdet diesen Zug mit aller Kunst nicht aus dem Evangelium zu tilgen vermögen. Und wenn ihr den Sauerteig zu eifrig mit allem möglichen Mehl vermischt — sagt, was werdet ihr dann für die Menschen übrig haben, wenn sie der Kultur müde geworden, nun das Heil ihrer Seele suchen, das der Herr, auch ihr Herr, unsern Händen vertraut hat? Und ich weiß auch dies, daß vieles, was gut ist an ihm selber, für manchen und für viele große Gefahren birgt. Ich weiß, daß es ungeheuer leicht ist, zu sagen, das Gewissen erlaube uns dies oder jenes, und wir könnten nichts darin finden, daß es aber ungeheuer schwer ist, die Seele wieder zurecht zu bringen, die von den guten Früchten in des Vaters Hause allmählich den Übergang gefunden hat zu den Träbern der Säue. Also, um diese pietistische Ängstlichkeit ist es ein so übles Ding nicht. Ich lobe mir nur die Weltoffenheit, die sich zur rechten Zeit in entschlossene Weltverneinung zu wandeln weiß.“[1])

Nach diesen Kundgebungen kann es keinem Zweifel unterliegen, daß wir es hier mit dem Vertreter eines gesunden

---

[1]) A. a. O. S. 823.

und durchaus echten Pietismus im engeren Sinne des Worts zu thun haben, und es erhebt sich die Frage, was einen Theologen wie Kaftan, der sich durch seine ganze geistige Individualität, durch wichtige religiöse Grundanschauungen, endlich auch durch die Art, sittliche Fragen zu beurteilen, von Ritschl wesentlich unterscheidet, veranlaßt haben kann, in die durch denselben hervorgerufene Bewegung einzutreten. Die Antwort kann nur dahin lauten, daß die Abneigung gegen einseitig intellektuelle Richtungen der Orthodoxie und die vollste Zustimmung zu dem Satze, daß die theologische Erkenntnis Heilserkenntnis sei, Kaftan in nähere Berührung mit Ritschls Theologie gebracht hat. Wenn Kaftan bereits in seiner ersten größeren Schrift 1879 betont, daß die Lehre Ausdruck der Frömmigkeit sein müsse, wenn er erklärt, daß die im Bekenntnis des Glaubens liegende Zustimmung zu der Lehre, in welcher der Glaube ausgedrückt sei, immer nur Wert in demselben Maße habe, als sie innerlich wahr sei, wenn er aus diesem Grunde verlangt, daß die so ausgesprochene Frömmigkeit wirklich vorhanden sei, den ganzen Menschen trage und beseele,[1]) wenn er endlich darauf hinweist, daß es in der evangelischen Kirche keine wichtigere Angelegenheit gebe als die Lehre, weil nur durch die Lehre, welche ein reiner und vollständiger Ausdruck der christlichen Religion sei, die eigentümlich christliche Frömmigkeit weiter verpflanzt, geweckt und erhalten werden könne,[2]) so stehen diese Aussagen einerseits mit seinen pietistischen Grundanschauungen in vollem Einklang und entsprechen zugleich den methodischen Anforderungen der Theologie Ritschls. In eingehender Weise hat Kaftan seine Auffassung von der wissenschaftlichen Behandlung des Christentums unter Zurückweisung der alten religionsphilosophischen Methode in seinem 1888 erschienenen Werk „Die Wahrheit des Christentums" und in mehreren Aufsätzen der Zeitschrift für Theologie und Kirche dargelegt. Wie man nun auch über die einzelnen Ausführungen

---

1) Die Predigt des Evangeliums im modernen Geistesleben S. 34, 35.
2) A. a. O. S. 45.

des letzteren Werkes und über manche neuere Kundgebungen Kaftans urteilen mag, wir behaupten, daß die von ihm seinerzeit vollzogene Kombination methodischer Grundsätze Ritschls und einer inhaltlich selbständigen Auffassung vom Wesen des Christentums ein glücklicher Griff war, sie war der erste Versuch des modernen Pietismus, formelle Fortschritte in der Behandlung der theologischen Probleme für die wissenschaftliche Begründung der Glaubensüberzeugungen nutzbar zu machen und damit zugleich ein energischer Schritt vorwärts auf dem Wege zu einer künftigen Verständigung. Nachdem Kaftan 1881 ordentlicher Professor der Theologie in Basel geworden war, folgte er 1883 einem Ruf nach Berlin als Nachfolger Dorners. Häring wurde 1886 Professor der Theologie in Zürich und ging 1889 nach Göttingen, wohin er als Nachfolger Ritschls berufen worden war. Bemerkt sei noch, daß Häring in seiner Antrittsvorlesung zu Zürich die methodischen Grundgedanken der Ritschlschen Theologie, vor allem den praktischen Beweis für die Notwendigkeit der christlichen Offenbarung und das Problem vom Verhältnis der Metaphysik zur Theologie in so umsichtiger, die Interessen des Glaubens energisch betonenden Weise dargelegt hat,[1]) daß kein Grund mehr vorliegt, auf solchen „Dualismus" mit Besorgnis zu blicken.

Einen unmittelbar praktischen Einfluß auf die Beziehungen der Ritschlschen Schule zu den Vertretern der kirchlichen Theologie hat die soeben geschilderte Anbahnung einer neuen Entwickelung innerhalb der ersteren zunächst nicht gehabt und konnte sie nicht haben. Ritschl ist zwar bis zu seinem Tode unausgesetzt bemüht gewesen, seine Anschauungen klarer darzulegen und gegen Mißverständnisse sicher zu stellen, inhaltlich hat er aber an ihnen nichts geändert, und er lebte bis zuletzt der Überzeugung, daß er mit dem, was er sich im Kampf gegen die Hegelsche Be-

---

[1]) Die Theologie und der Vorwurf der „doppelten Wahrheit". Zürich. Höhr. 1886.

trachtungsweise und gegen die nach seiner Auffassung in der Kirche herrschenden Richtungen der orthodoxen Scholastik, des Pietismus und der Mystik mühevoll errungen hatte, siegreich durchdringen werde. Bestärkt wurde er in dieser Hoffnung durch den merkwürdigen Irrtum, daß er von den meisten seiner theologischen Gegner nur durch ihre mit Zähigkeit festgehaltene falsche Erkenntnistheorie getrennt sei, und so konnte er es unter dieser Voraussetzung wagen, diejenige seiner Schriften, welche alle andern an Schärfe übertrifft, die „Theologie und Metaphysik", sogar auf dem Titelblatt als „zur Verständigung" geschrieben zu bezeichnen, was uns jetzt fast als Ironie erscheint. Auch der Umstand, daß sein von ihm hochgeschätzter Schüler Herrmann in seinem 1886 erschienenen Buche „Der Verkehr des Christen mit Gott" sowie auch in mehreren von ihm verfaßten Rezensionen der Theologischen Litteraturzeitung noch zu Ritschls Lebzeiten sich zu Anschauungen bekannte, welche unmöglich als Fortführung Ritschlscher Gedanken beurteilt werden können, weil sie sachlich mit denselben nicht übereinstimmen und mindestens eine starke Hinneigung zu pietistischer Frömmigkeit bekunden —, hat auf Ritschls persönliche Stellung in den theologischen Kämpfen der Gegenwart keinen Einfluß ausgeübt. So war es bei der jeder Vermittelung abgeneigten Individualität Ritschls und bei der großen Tragweite, welche seine theologischen Aufstellungen für das praktisch-kirchliche Leben, ja sogar für die Gestaltung der persönlichen Frömmigkeit nach seiner ausgesprochenen Absicht haben sollten, unvermeidlich, daß ein ernster Kampf gegen ihn begann. Derselbe wurde wesentlich verschärft durch das in der Zeit von 1880—1886 erfolgte Erscheinen seines zweiten großen Hauptwerks, der „Geschichte des Pietismus", vor allem aber durch die 1881 veröffentlichte soeben bereits erwähnte Schrift „Theologie und Metaphysik", welche neuen Widerspruch weckte und zugleich Anlaß zu mehrfachen schwerwiegenden Mißverständnissen bot. So tritt uns als ein zweiter bedeutsamer Charakterzug des Abschnitts in der Geschichte der Ritschlschen Schule, welchen

wir von 1880 bis zu Ritschls Tode und Harnacks Übersiedelung nach Berlin, also bis 1889, rechnen, der energische Protest eines großen und einflußreichen Teils der christlichen Gemeinde gegen Ritschl und die von ihm hervorgerufene Bewegung entgegen. Mag man über den inhaltlichen Wert mancher dieser Kundgebungen und über die Form, in welcher sie erfolgten, urteilen wie man will, daß dieser ganze gegen Ritschl unternommene Kampf eine geschichtliche Notwendigkeit war, ja auch eine tiefe innere Berechtigung hatte, erscheint uns als zweifellos. Ebenso klar ist es ferner, daß in einem Streit, bei dem es sich, mit Herrmann zu reden, um die Entscheidung über „die in der evangelischen Kirche berechtigte Praxis der Frömmigkeit" handelte, die Linie der ruhigen theologischen Diskussion überschritten und eine lebhafte Bewegung der Gemüter hervorgerufen werden mußte. Beklagenswert bleibt aber der ganz unnötig scharfe und verletzende Ton, in welchem die theologischen Verhandlungen teilweise geführt worden sind und welcher die gegenseitige Verständigung wesentlich erschwert hat. Man denke nur an die persönlich kränkenden Bemerkungen, mit welchen Ritschl gerade demjenigen seiner Gegner geantwortet hat, welcher — wie es bis dahin seitens der kirchlichen Richtung noch nirgends geschehen war — sich aufrichtig bemüht hatte, das relative Recht der Ritschlschen Theologie im großen Zusammenhang der dogmengeschichtlichen Entwickelung anzuerkennen, nämlich Hermann Weiß.[1]) Ebenso muß Benders Lutherfestrede vom 10. November 1883 ihrem Inhalte nach noch auf Rechnung der Ritschlschen Schule gesetzt werden, auch wenn man wohl weiß, daß Ritschl ein solches Vorgehen seiner Gesinnungsgenossen in diesem Falle und auch sonst entschieden gemißbilligt hat. Wenn Bender den „schwächlichen modernen Pietismus" dafür verantwortlich macht, daß die Kirche der Reformation ihre Volkstümlichkeit verloren habe, und in der Herrschaft der

[1]) Vgl. dessen Abhandlung über „Das Wesen des persönlichen Christenstandes". Studien und Kritiken. 1881. S. 377 ff., besonders S. 392.

pietistischen Methode den Grund für den Abfall der arbeitenden Klassen wie auch für die Abneigung „unseres fleißigen deutschen Bürgertums“ gegen die Kirche erblickt,[1]) wenn er von sentimentaler Jesusliebe und schwärmerischem Bekehrungseifer und weiterhin von unheilvoller Verquickung des reformatorischen Heilsglaubens mit der scholastischen Theologie des Mittelalters redet,[2]) — so sind dies Ritschlsche Gedanken in schroffer und taktloser Anwendung.

Auf der andern Seite können wir es aber auch wohl verstehen, wenn die Behandlung der Theologie Ritschls auf Pastoralkonferenzen in der Art, wie es durch Dieckhoff auf der Pfingstkonferenz des Jahres 1882 in Hannover geschah, bittre Gefühle in Ritschl weckte. Hat ein Theologe in unserer Zeit zielbewußt den modernen Naturalismus durch Betonung des sittlichen Charakters der christlichen Religion, durch Zurückweisung der Übergriffe des Welterkennens auf das religiöse Gebiet und durch Sicherstellung des absoluten Charakters der geschichtlichen Offenbarung in Christo bekämpft, so ist es Ritschl gewesen. Wenn er hierbei durch seine Formulierungen Mißverständnisse veranlaßt hat oder wenn er nicht konsequent in der Befolgung seiner Grundsätze gewesen ist, so hätte sich hierüber manches gute Wort sagen lassen. Daß aber ein Berufsgenosse Ritschls vor hunderten der tüchtigsten Geistlichen der Landeskirche, welcher Ritschl mit seinen Gaben zu dienen suchte, die Behauptung aussprach, die Ritschlsche Theologie gehöre dem naturalistischen Gegensatze an, wie er gegenwärtig dem Glauben der Kirche gegenüberstehe,[3]) das war eine schwere Kränkung, welche Ritschl in keiner Weise verdient hatte. Überhaupt fehlt in diesem Vortrag völlig das Bestreben, die eigentümliche Art der Problemstellungen bei Ritschl zu verstehen und zu würdigen.

---

[1]) Reformation und Kirchentum. S. 29, 30.

[2]) A. a. O. S. 32 ff.

[3]) Die Menschwerdung des Sohnes Gottes. Ein Votum über die Theologie Ritschls. S. 12.

Deshalb ist Dieckhoff auch nicht imstande gewesen, ein nur annähernd zutreffendes Bild von Ritschls theologischer Eigenart darzubieten.

Sind so von beiden Seiten gleich zu Beginn des theologischen und kirchlichen Kampfes jener Zeit verhängnisvolle Fehler begangen worden, und haben außerdem, wie sich jetzt deutlich nachweisen läßt, mancherlei bedauerliche Mißverständnisse auch da, wo eine raschere Annäherung der Gegner möglich war, dieselbe unnötig in die Länge gezogen, so darf trotzdem der reale Ertrag der durch jene Kämpfe veranlaßten theologischen Aussprache nicht unterschätzt werden. Wir sehen hierbei zunächst noch ganz von der Frage ab, welche Wirkungen etwa das in manchen Punkten genau übereinstimmende Zeugnis der kirchlichen Theologen auch auf einige der Gegner ausgeübt hat. Aber das war schon ein Gewinn, daß eine ganze Anzahl theologisch gebildeter Glieder der christlichen Gemeinde, unter ihnen allein acht Professoren der systematischen Theologie und mehrere tüchtige Exegeten, sich genötigt sah, die eigenen religiösen Überzeugungen gegen eine neue Gesamtanschauung vom Christentum abzugrenzen, und es ist interessant zu beobachten, in wie mannigfaltiger Weise dies geschehen ist. Im ganzen lassen sich unter Ritschls Gegnern unschwer drei verschiedene Strömungen unterscheiden. Zunächst verhält sich eine Anzahl derselben der Ritschlschen Theologie gegenüber nach Inhalt und Form völlig ablehnend. Als ersten öffentlichen Vertreter dieser Gruppe können wir Dieckhoff ansehen. Ihre charakteristische Eigenart besteht darin, daß Theologen sämtlicher Richtungen sich formell berühren in ihrem gemeinsamen Gegensatz gegen Ritschls Stellung zur Religionsphilosophie und gegen seine methodischen Ausgangspunkte überhaupt. So konnte es geschehen, daß das Urteil des strengen Lutheraners Dieckhoff an Schärfe noch wesentlich überboten wurde durch Generalsuperintendent Schwarz, den eifrigen Vorkämpfer des Protestantenvereins, welcher im Herbst des Jahres 1884 auf dem Thüringer Kirchentage zu Gotha — kurz vor seiner letzten tödlichen Krankheit — mit bewegter, zitternder Stimme in der

Debatte Lipsius entgegnete: „Die Ritschlsche Theologie ist nicht Moralismus, nein Nihilismus" und darauf hinwies, daß in ihr „die ganze ideale Welt" verloren gehe. Ritschl erfuhr von diesem Vorgang im folgenden Frühjahr durch den früheren Präsidenten des Oberkirchenrats Herrmann, der jene Ausführungen in nächster Nähe angehört hatte, noch wenige Wochen vor Herrmanns Tode[1]) und schrieb diese Polemik dem Parteistandpunkte seines Gegners zu. Will man aber jene tiefe Erregung von Carl Schwarz völlig verstehen und gerecht beurteilen, so wird man beachten müssen, daß er durch Ritschls Gegensatz gegen die Metaphysik nach seiner theologischen Grundanschauung ein religiöses Interesse bedroht sah. Merkwürdiger Weise begegnet sich mit dieser Auffassung das Resultat, zu welchem drei Jahre später von ganz andern Voraussetzungen aus Leonhard Stählin in Bayreuth in scharfsinniger Untersuchung gelangte; derselbe erklärt nämlich, daß Ritschls Standpunkt zum „religiösen Nihilismus" führe; seine Theologie müsse sich konsequenter Weise auflösen in Illusionen und Phantasmagorien.[2]) Mit dieser letzteren Bemerkung stimmt wiederum Pfleiderer genau überein, wenn er betont, daß die Theologie Ritschls nicht den Bereich der „bloß subjektiven Wahrheit" überschreite,[3]) und endlich behauptet in demselben Sinne der Vermittelungstheolog Lemme, bei Ritschl werde „der objektive Ewigkeitsgrund der Religion geleugnet", „die Religion" sei „mit Feuerbach zu einem Produkt des Menschen herabgesetzt".[4]) Deshalb würde es nach Lemme den „Tod der evangelischen Kirche bedeuten", wenn diese Theologie zur Herrschaft in ihr gelangen würde; denn positiven Wert besitze dieselbe gar nicht.[5]) Auch er charakterisiert die Ritschlsche Theologie als „reinen Naturalismus".[6])

---

[1]) Vgl. Otto Ritschl, A. Ritschls Leben II. S. 445.

[2]) Kant, Lotze, A. Ritschl S. 222.

[3]) Jahrbücher für protestantische Theologie 1889. S. 186.

[4]) Die Prinzipien der Ritschlschen Theologie und ihr Wert. S. 15.

[5]) A. a. O. S. 59.

[6]) A. a. O. S. 52.

Eine zweite wesentlich zahlreichere Gruppe von Theologen, welche ebenfalls den verschiedensten wissenschaftlichen und kirchlichen Richtungen angehören, betont das unleugbare Vorhandensein von Wahrheitselementen in der Ritschlschen Theologie, erkennt die geschichtliche Bedeutung dieser Wahrheitselemente an und ist in manchen ihrer Glieder bereit, auch eine Förderung einzelner dogmatischer Probleme durch Ritschl zuzugestehen; ihrem Gesamtcharakter nach wird aber die Ritschlsche Theologie als moderner Rationalismus beurteilt.

Am schärfsten in der Abweisung Ritschls ist unter diesen Theologen Wilhelm Schmidt (seit 1893 Professor der systematischen Theologie in Breslau), welcher in seinem 1888 auf der Berliner Pastoralkonferenz gehaltenen Vortrag Ritschls Orthodoxie als „unterrationalistisch“ bezeichnet und erklärt, daß sein System, auf seinen religiösen Wert angesehen, noch nicht in der Linie des älteren Rationalismus oder irgend einer andern Richtung der liberalen Theologie rangiere.[1]) Immerhin muß es als ein Fortschritt auf dem Wege zu einer gesunden Verständigung angesehen werden, wenn Wilhelm Schmidt im Gegensatz gegen die Theologen der vorigen Gruppe auf das entschiedenste betont, daß Ritschl aus seiner Unterscheidung des „Für uns“ und des „An sich“ keine Instanz gegen die Wirklichkeit der Heilsthatsachen herleite und sie ausdrücklich nicht so verstanden wissen wolle,[2]) wenn er Ritschls bedenkliche Gleichgültigkeit gegen das Welterkennen als die Überbietung eines an sich berechtigten Anspruchs zu verstehen sucht, der besonders berechtigt gewesen sei im Gegensatz zu dem „dialektischen Prozeß“ der Hegelschen Philosophie mit ihrem großen Einfluß auf die Gemüter während der Studienzeit Ritschls,[3]) wenn er auch sonst hie und da irrige Deutungen Ritschlscher termini zurückweist und aus einseitigen Formulierungen den Wahrheitsgehalt ans Licht stellt. Wesentlich anders urteilte bereits 1881 der

---

[1]) Die Gefahren der Ritschlschen Theologie für die Kirche. S. 52

[2]) A. a. O. S. 21.

[3]) A. a. O. S. 11.

damalige Erlanger Licentiat Bestmann, indem er erklärte, das historische Recht, welches die Ritschlsche Schule für sich in Anspruch nehmen könne, beruhe darauf, daß sowohl die sog. Panlogisten als die frühere kirchliche Theologie die sittliche Natur des Christentums hätten verkümmern lassen, und betonte, daß die Ansicht Ritschls „dem Feingehalt der christlichen Idee" weit näher komme, als die aller sog. Metaphysiker unter den modernen Theologen.[1]) Auf der bekannten landeskirchlichen Versammlung der positiven Union, welche am 27. September 1882 in Berlin abgehalten wurde, wies Superintendent Lic. Kreibig darauf hin, daß Ritschl das Verdienst gebühre, die bisher stiefmütterlich bedachte Versöhnungslehre wieder in den Mittelpunkt des theologischen Interesses gerückt zu haben. Dieses Verdienst sei um so größer, als im Gegensatz zur rationalistischen und Schleiermacherschen Heilslehre mit ihrer unverkennbaren Hinneigung zum Tridentinischen Lehrbegriff von Ritschl die evangelische Grundwahrheit wieder geltend gemacht werde, daß das Christentum vorerst nicht auf einen subjektiven Heiligungsprozeß abzwecke, sondern daß es Evangelium, eine frohe Botschaft von der Gnade Gottes in Christo sei.[2]) In ähnlicher Weise betonte sein Korreferent, Professor Hermann Schmidt aus Breslau, welcher bereits 1873 und 1876 in den „Studien und Kritiken" Ritschls Theologie beurteilt hatte, schon das gehöre zu den Verdiensten Albrecht Ritschls, daß er in seinem großen Werke über Rechtfertigung und Versöhnung den inneren Zusammenhang dieser beiden Dogmen mit allem Nachdruck geltend gemacht und die evangelische Kirche daran erinnert habe, welche durchschlagende zentrale Bedeutung für sie diese dogmatischen Lehrpunkte hätten und wie in der Verkennung der grundlegenden Bedeutung der Lehre von der Rechtfertigung in der Herabsetzung derselben zu einem einzelnen der dogmatischen loci die Gefahr bedenklicher Mißbildungen ihren Ausgangspunkt ge-

---

[1]) Die theologische Wissenschaft und die Ritschlsche Schule. Eine Streitschrift. S. 29, 30.

[2]) Versöhnung und Rechtfertigung. Ihr theologischer Zusammenhang, ihre kirchliche Bedeutung. S. 14.

funden hätte.[1]) Auch der Behauptung, daß es sich beim religiösen Leben um Werturteile handele, will H. Schmidt volle Berechtigung zugestehen, falls diese Formulierung gegen die bekannten Mißverständnisse sicher gestellt werde.[2]) Er erkennt ferner an, daß man von Ritschl darin lernen könne, daß in der Alttestamentlichen Religion auf die Bedeutung des Bundesverhältnisses ein besonderer Wert zu legen sei, sofern in demselben das prinzipielle Moment der Rechtfertigung zum Ausdruck komme.[3]) Auch die Richtigkeit der Formulierung der Rechtfertigung als eines synthetischen Urteils bei Ritschl hebt er besonders hervor.[4]) Auf andere berechtigte Seiten in Ritschls Theologie hatte Hermann Schmidt in seinen früheren Aufsätzen hingewiesen.

Auch Professor Fricke erklärte in seinem am 28. Juni 1882 auf der Meißener Konferenz gehaltenen Vortrag, daß Ritschl innerhalb der Schranken seines theologischen Standpunktes die positiven Gedanken unseres Glaubens, unserer evangelischen Frömmigkeit mit großer Schärfe begründet habe. Eine hinreißende Selbstgewißheit und Energie durchdringe das Ganze und der tief persönlich begründete Drang, das lebendige praktische Christentum gegenüber der bloßen Formel wieder mehr zur Anerkennung zu bringen. Besonders werde die Einzigkeit, Unvergänglichkeit und Unvergleichlichkeit Christi als des alleinigen Erlösers, als der vollständigen Offenbarung Gottes, als der Liebe, Gnade und Treue immer wieder betont.[5]) Ebenso rühmt Ludwig Haug trotz seiner im ganzen ablehnenden Stellung die Energie, mit welcher Ritschl das Zentraldogma des Protestantismus auf neue, eigentümliche Weise in vielseitigem Gedankenreichtum als maßgebend für die ganze Entwickelung der Dogmatik und Ethik darzustellen versuche. Auch der von Pietät erfüllte Vorsatz, seine Lehre in Übereinstimmung

[1]) Versöhnung und Rechtfertigung. Korreferat. S. 26.

[2]) A. a. O. S. 27.

[3]) A. a. O. S. 29.

[4]) A. a. O. S. 32.

[5]) Metaphysik und Dogmatik in ihrem gegenseitigen Verhältnis unter besonderer Beziehung auf die Ritschlsche Theologie. 1882. S. 15.

mit den genuinen Lehren der Reformation zu erhalten, müsse gelobt werden, auch wenn sich nicht leugnen lasse, daß Ritschl teils bewußt, teils unbewußt in vielfachen Gegensatz zu denselben getreten sei. Anerkennung gebühre auch der Energie seines entschieden ethischen Strebens, den Geist des Christentums in den sittlichen Lebensaufgaben kräftig wirksam zu zeigen, überhaupt die Glaubenslehre nicht in unfruchtbaren transcendentmetaphysischen Spekulationen, wie manche gethan, sich verlieren zu lassen, sondern überall ihre praktisch-ethischen Ziele im Auge zu behalten.[1]) Auch Otto Flügel, welcher zuerst 1886 Ritschls philosophische Ansichten in einer besonderen Schrift kritisirte, erklärt, es sei nur zu billigen, wenn Ritschl durch das Betonen der praktisch-religiösen Gedanken des Christentums dem Versuche entgegentrete, diese sittlich-religiösen Gedanken durch metaphysische Umdeutungen zu verflüchtigen oder zu vermaterialisieren oder wenn er bemüht sei, sich von dem Pantheismus und von dessen Metaphysik loszusagen. Dies seien die starken Seiten des Ritschlschen Systems.[2]) Selbst Oberpastor F. Luther in Reval, welcher in einem auf der Dorpater Januar-Konferenz des Jahres 1887 gehaltenen Vortrag über die Theologie Ritschls dazu fortschritt, dieselbe als „die in die Form eines wissenschaftlichen Systems gegossene religiöse Krankheit unserer Zeit“ zu charakterisieren, spricht andererseits davon, daß uns aus ihr „eine Fülle von bewältigenden Wahrheitsmomenten von gerade für unsere Zeit notwendigen einzelnen Wahrheiten entgegenströme“, und er führt von denselben mehrere besonders an, so den Hinweis Ritschls darauf, daß der gottgewollte Zweck der Rechtfertigung die Erzeugung wahrhafter Sittlichkeit sei, die Hervorkehrung der Reichsgottesidee gegenüber aller individualistisch gestalteten, egoistisch die Seligkeit nur für sich erstrebenden Frömmigkeit, sodann die enge Verknüpfung des Vorsehungsglaubens mit dem Versöhnungsglauben, die Forderung,

---

[1]) Darstellung und Beurteilung der A. Ritschlschen Theologie. S. 114.

[2]) A. Ritschls philosophische und theologische Ansichten. 3. A. 1895. S. 5.

daß die Freude den Grundton bei dem Wandel im rechtfertigenden Glauben zu bilden habe, endlich seine Lehre von der christlichen Vollkommenheit als der Darstellung eines einheitlichen Lebensganges.[1]) Nicht unerwähnt wollen wir lassen, daß die Luthardtsche Kirchenzeitung in ihrem Nekrolog nach Ritschls Tode zum Schluß bemerkte: „Ritschl war eine stark ausgeprägte charaktervolle Persönlichkeit, welche eben dadurch auf die Jugend zu wirken geeignet war und im Zusammenhang der Wege Gottes ihren Dienst für das Reich Gottes zu leisten und ihren Teil zum Ganzen beizutragen berufen gewesen sein wird."[2])

Von den liberalen Theologen rechnen wir zu dieser Gruppe Lipsius, welcher auf dem Thüringer Kirchentag zu Hildburghausen 1887 erklärte, die wissenschaftliche Überwindung der Ritschlschen Theologie sei nicht von der Erneuerung, sei es der altkirchlichen, sei es der modernen, von Hegel beeinflußten Spekulation zu erwarten, sondern lediglich davon, daß man sich gegen die in Ritschls Lehre enthaltenen Wahrheitselemente nicht verschließe, dieselben aber mit den Anforderungen des wissenschaftlichen Welterkennens auf der einen, den Aussagen der christlichen Mystik auf der andern Seite, in einen innigeren Zusammenhang bringe als bisher. Wenn diese Aufgabe der heutigen Dogmatik erfüllt sein werde, werde man auch die Ritschlsche Theologie gebührend zu würdigen wissen als einen beachtenswerten Markstein auf dem Wege zum Ziele.[3])

Wir werfen noch einen Blick auf die Stellung, welche die großen Dogmatiker Dorner und Frank Ritschl gegenüber eingenommen haben. Daß von beiden ein energischer Widerspruch zu erwarten war, liegt auf der Hand. Die unleugbaren formellen Mängel, welche an Ritschls systematischer Leistung haften, das Fehlen einer übersichtlich und klar geordneten Prinzipienlehre, die mancherlei Widersprüche, welche sich in der ersten Auflage

---

[1]) Die Theologie Ritschls. Reval 1887. S. 50, 51, 54, 55.

[2]) Jahrgang 1889. S. 316.

[3]) Die Ritschlsche Theologie. Leipzig 1888. S. 26.

der Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung vorfanden, die zum Teil gewaltsame Behandlung der Schriftaussagen, endlich die völlige Abweisung jeder Spekulation trugen — ganz abgesehen von dem religiösen Gegensatz, welcher sie von Ritschl trennte — dazu bei, daß ihre Stellung Ritschl gegenüber von Anfang an eine ablehnende war. Merkwürdig erscheint dabei zunächst nur der Umstand, daß der Widerspruch Dorners, des milden Unionstheologen, wesentlich schärfer war, als der des strengen Lutheraners Frank. Frank war einer der ersten Theologen, welche Ritschls große Monographie öffentlich beurteilten.[1]) Hierbei erkannte er die „hervorragende theologische Leistung" Ritschls, seine bedeutende Gelehrsamkeit, überhaupt seine energische Geistesarbeit durchaus an und sprach zugleich den Wunsch aus, daß die kirchliche Theologie aus diesem Werke lernen möge. Allerdings hat Frank sowohl in diesen Rezensionen als auch an verschiedenen Stellen seiner größeren theologischen Werke, vor allem auch in seiner 1888 erschienenen Schrift „Über die kirchliche Bedeutung der Theologie A. Ritschls" Ritschls Position mit Schärfe und Lebhaftigkeit kritisiert und wiederholt den Vorwurf des Rationalismus erhoben. Trotzdem hat er daneben Aussprüche gethan, die nach einer andern Seite hin sehr beachtenswert sind. Er erklärt ganz unumwunden, nichts sei thörichter, als wenn ein Prediger des Evangeliums von dem jenseitigen, metaphysischen Dasein Christi her seine Heilandsgestalt dem Glauben nahebringen wollte, statt das Auge auf die geschichtliche Person und Wirksamkeit Christi hinzulenken, damit man mit dem Apostel sagen lerne: „Wir sahen seine Herrlichkeit, Herrlichkeit als des Eingebornen vom Vater." Von unten nach oben gehe unsere Erkenntnis Christi gleichwie Gottes.[2]) Ergeben sich aus diesen trefflichen Bemerkungen nicht Konsequenzen für die Theologie, welche eine Verständigung hinsichtlich der methodischen Frage nicht als völlig aussichtslos erscheinen lassen? Sodann erwähnt Frank die von Thikötter

---

[1]) Zeitschrift für Protestantismus und Kirche 1871. 1874. 1876.

[2]) Über die kirchliche Bedeutung der Theologie A. Ritschls. S. 24.

hervorgehobene klare Scheidung von Theologie und Philosophie bei Ritschl und den Hinweis Thikötters darauf, daß Ritschl unter Beseitigung des Wahnes einer natürlichen Theologie die Heilslehre nur der Offenbarung der h. Schrift entnommen habe, und er fügt nun seinerseits hinzu: „In keinem Punkte würde ich, wenn es sich so verhielte, meine Zustimmung zu Ritschls System lieber und rückhaltloser erklären, als in diesem; und jedenfalls hätten wir solch eine Stellung zur natürlichen Theologie und Philosophie als einen Gewinn für die Kirche zu bezeichnen." Mit Recht weist Frank nun aber auf Ritschls Versuch hin, die Notwendigkeit der Gottesidee auf unumgängliche Data des menschlichen Geisteslebens zu begründen und erklärt im Zusammenhang damit, Ritschl gleiche in diesem Stück dem Sohne im Evangelio, welcher Ja sagte und Nein that. Er habe nicht gehalten, was er versprochen.[1]) Da nun aber Ritschl, wie oben gezeigt, seinen Irrtum noch selbst erkannt und diesen Passus in der dritten Auflage prinzipiell geändert hat, so gewinnt der von Frank so ausdrücklich bezeugte Konsensus wesentlich an Kraft und Bedeutung. Endlich hebt Frank rühmend hervor, daß Ritschl sich ein Verdienst um die evangelische Theologie erworben habe durch den Hinweis auf das Eindringen einer das gesunde Maß der reformatorischen Lehre überschreitenden Mystik, namentlich innerhalb der asketischen Litteratur, und durch Aufdeckung der vielen Schäden, welche dem Pietismus anhafteten.[2]) Trotz der schweren Bedenken, welche Frank gegen Ritschls Theologie geltend gemacht hat, kommt er deshalb doch zu dem Schlußergebnis, es nicht nur für möglich zu halten, sondern geradezu zu hoffen, daß die Bewegung, welche durch die Ritschlsche Theologie hervorgerufen worden sei, der Kirche zum Segen gereichen könne. „Nicht bloß um der Wahrheitselemente willen, die sie enthält und die wir uns nicht wollen entgehen lassen; sondern auch um deswillen, weil sie verderblicher Stagnation

---

1) A. a. O. S. 26–28.
2) A. a. O. S. 28.

wehrt, weil sie uns nötigt, immer von neuem gewiß zu werden des Grundes unserer Hoffnung und das irdene Gefäß unserer theologischen Erkenntnis zu unterscheiden von dem Schatze des Glaubens, den wir darin tragen."[1]) Es darf auch nicht unerwähnt bleiben, daß Frank, wie wir aus den nach seinem Tode veröffentlichten Vorlesungen über „Geschichte und Kritik der neueren Theologie" erfahren, im Hinblick auf die bedeutsame Umgestaltung des § 29 in der 2. und 3. Auflage durch Ritschl den Ausspruch gethan hat, es sei bemerkenswert, daß Ritschl mit dieser Annäherung an den spezifisch-christlichen Glauben seine Thätigkeit abgeschlossen habe[2]) und den unerwartet schnellen Tod Ritschls deshalb beklagt hat, weil man gemäß der Schwenkung, die schon in der 2. und 3. Auflage seiner „Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung" vorliege, und gemäß den positiven Keimen, welche sie enthalte, wohl von ihm hätte erwarten können, daß noch eine weitere Klärung eintreten würde. Man hätte bei der Charakterhaftigkeit Ritschls vermuten dürfen, daß er im Gegensatz gegen Harnack den positiven Elementen seiner Theologie noch mehr Folge gegeben haben würde.[3]) Auch bezüglich einer andern von Ritschl in der dritten Auflage vorgenommenen bedeutsamen Änderung[4]) konstatiert Frank nach Ritschls Tode,[5]) „wie bestimmt Ritschl in der Wertung Christi für die Gemeinde vom Rationalismus sich unterscheide", und er erklärt mit Befriedigung,[6]) daß die mannigfachen rationalistischen Sätze und Anklänge, welche sonst wohl in der Theologie Ritschls sich fänden, durch diese Ausführungen „ein bedeutsames Gegengewicht" erhielten.

Die große Schärfe, mit welcher Dorner in dem 1880 erschienenen zweiten Bande des „System der christlichen

---

[1]) A. a. O. S. 31, 32.

[2]) Geschichte und Kritik der neueren Theologie. S. 305.

[3]) A. a. O. S. 327.

[4]) A. a. O. S. 267.

[5]) Zur Theologie A. Ritschls. Dritte wesentlich erweiterte Auflage. 1891. S. 100.

[6]) A. a. O. S. 98.

Glaubenslehre" Ritschls theologische Anschauungen kritisiert hat, ist einerseits darauf zurückzuführen, daß er dieselben zu einer Zeit beurteilte, in welcher noch keinerlei Anzeichen dafür vorhanden waren, daß durch Ritschl selbst und noch mehr durch seine Schüler einzelne Mängel beseitigt oder gar wesentliche Positionen umgestaltet werden könnten unter Festhaltung des eigentümlichen Grundcharakters seiner Theologie. Andererseits kommt dabei in Betracht, daß Dorner nicht nur die gefährlichen Stellen in Ritschls dogmatischem Aufbau klar erkannte, sondern als echter Systematiker die aus denselben sich ergebenden letzten Konsequenzen sofort sich vergegenwärtigte und gegen Ritschl in Anschlag brachte. Bei diesem Verfahren hat aber Dorner Ritschl mehrfach Unrecht gethan. So hat er die Thatsache nicht genug gewürdigt, daß Ritschl den objektiven Charakter der Schuld hat festhalten wollen und bei Aufstellung des terminus Unwissenheitssünde vor Mißbrauch desselben ausdrücklich gewarnt hat. So störend auch Ritschls Leugnung des göttlichen Zorns für die Gegenwart an diesem Punkte des Systems gewirkt hat, man trifft den Sinn seiner Lehre von der Sünde nicht, wenn man mit Dorner behauptet, es schwinde bei ihm das, was Strafe in der Gottesferne sein könnte, „zur bloßen irrtümlichen Vorstellung zusammen, erzeugt durch die subjektive Gottentfremdung".[1]) Ebenso unberechtigt ist es, wenn Dorner von der Thatsache aus, daß Gott nach Ritschl die Sünde als Unwissenheit beurteilt, zunächst den Satz ableitet, daß Gott die Menschen nicht strafen „könne" und dann zu der Folgerung fortschreitet, daß „böses nur nach einer dem Menschen auferlegten Notwendigkeit" zustande komme und daß von hier aus die anders gearteten Aussprüche Ritschls als „populäre Betrachtungsweise" zu berichtigen seien.[2]) Wenn ferner Dorner sogar behauptet, daß als der eigentliche Sinn der oft schillernden Sprache Ritschls nicht anzunehmen sei, daß Christi Person eine ursprüngliche und bleibende Einzigkeit gegenüber der ganzen

[1]) System der christlichen Glaubenslehre II. S. 227.

[2]) A. a. O. S. 75.

Menschheit zukomme, welche als zu erlösende ihm ihrem Erlöser entgegenstehe, sondern daß ähnlich wie bei Biedermann und Lipsius die Person auch bei Ritschl eine zufällige Bedeutung neben dem, was jene deutlicher das christliche Prinzip nannten, behalte[1]) — so ist er mit diesem Urteil zweifellos im Irrtum gewesen; denn wenn irgendwo, so hat Ritschl seine Anschauungen an diesem Punkte in bewußtem Gegensatz gegen Biedermann entwickelt; aber auch hier hat Ritschl zu solcher Verkennung seiner guten Intentionen durch unvorsichtige und mißverständliche Bemerkungen bei Erörterung der christologischen Frage Anlaß gegeben. Endlich halten wir Dorners Ansicht, daß sich in Ritschls Darstellung, da wo er die Vereinbarkeit der ethischen und religiösen Betrachtung zu begründen suche, vieles einer „reinen Immanenztheorie" nähere oder der Meinung, daß alles menschlich-sittliche unmittelbar mit dem göttlichen Leben identisch sei, ohne daß klar würde, wie der bleibende Unterschied zwischen Gott und der Kreatur noch sein Recht behaupte,[2]) für nicht erwiesen. Mag man einzelne Ausführungen Ritschls, wie ja auch Flügel thut, um ihrer Ungenauigkeit willen beanstanden und behaupten, daß sie „konsequent durchdacht" in den Monismus und Pantheismus hineinführen „würden",[3]) so ist doch nichts so gewiß, als daß Ritschl ein entschlossener Gegner aller Immanenztheorieen gewesen ist, und daß er sich mit großer Energie bemüht hat, seine Theologie von derartigen Elementen frei zu halten. Mit viel größerem Recht erhebt Haug den entgegengesetzten Vorwurf, daß bei Ritschl zwischen der Autonomie der menschlichen Persönlichkeit und der Heteronomie des göttlichen Willens eine unversöhnliche Diskrepanz sei: dort der starre, unveränderte Gotteswille, hier der menschliche Wille als das einzig Reale, was Ritschl kenne; zwischen beiden sei keinerlei persönlicher ethischer Verkehr, keine Einwirkung des Menschen auf Gott, weder im Guten noch in der Sünde.

[1]) A. a. O. S. 380.

[2]) A. a. O. S. 383.

[3]) A. a. O. S. 7.

Ritschl habe eben in seinem System nicht die einzig wahre Versöhnung zwischen Gott und Mensch durch Gnade, sondern unvermittelt gehe beider Wille neben einander her.[1]) Auch Lipsius erklärt, Ritschls berechtigter Gegensatz gegen den Pantheismus schlage um in förmliche Pantheismusfurcht; deshalb gelte ihm eine persönliche Beurkundung Gottes im subjektiven Geistesleben des Menschen für pantheistische Immanenzlehre.[2])

Es ist in hohem Maße verhängnisvoll gewesen, daß die Verquickung trefflicher supranaturaler Gesichtspunkte in Ritschls System mit rationalistischen Elementen und dazu die mißverständliche Ausdrucksweise Ritschls die Veranlassung dazu gewesen sind, daß selbst einer seiner berühmtesten Fachgenossen, Dorner, nicht dazu gelangt ist, Ritschls Grundanschauungen nach ihrer positiven Seite hin zu würdigen. So darf es uns nicht wundern, wenn auch andere Beurteiler Ritschls, die zum Teil sehr bemüht gewesen sind, Ritschl in seiner Eigentümlichkeit gerecht zu werden, gerade in wichtigen Fragen den richtigen Sinn seiner Ausführungen nicht immer getroffen haben. Wenn auch Haug erklärt, bei Ritschl gebe es für den Menschen keine wirkliche Sünde, sondern nur Unwissenheit und Schwachheit, daher nur ein eingebildetes Schuldgefühl, das sich in unberechtigtem und unnötigem Mißtrauen äußere,[3]) so kann diese Formulierung der Lehre Ritschls von der Sünde unmöglich aufrecht erhalten werden. Wesentlich anders klingt es schon, wenn Hermann Schmidt die Frage aufwirft, ob der Begriff der Schuld bei Ritschl als objektiver haltbar sei[4]), und seine Bedenken nach dieser Seite hin geltend macht. Es beruht ferner auf einem Irrtum, wenn Lipsius behauptet, bei Ritschl werde das Mysterium des christlichen Lebens, weil es sich der begrifflichen Analyse entziehe, kurzer Hand „aus dem Christenglauben" ausgewiesen, ja geradezu für „subjektive

[1]) A. a. O. S. 116, 117.

[2]) A. a. O. S. 23.

[3]) A. a. O. S. 116.

[4]) A. a. O. S. 47.

Einbildung" erklärt.[1]) Auch bei dem so mild urteilenden Fricke liegt ein Mißverständnis vor, wenn er von der theologischen Zurückhaltung Ritschls bezüglich der dogmatischen Formulierungen auf ein „Hinfallen" der „objektiven Instanzen" ohne weiteres schließt.[2]) Ferner ist der von vielen Seiten gegen Ritschl erhobene Vorwurf, daß die Sündenvergebung bei ihm etwas selbstverständliches sei, und daß die Erlösung des Menschen im wesentlichen nur in der Verkündigung der Sündenvergebung bestehe, im Hinblick auf die Behandlung der Begriffe „Heiligkeit", „Gerechtigkeit" und „Zorn Gottes" verständlich, aber deshalb noch nicht richtig. Dasselbe muß behauptet werden bezüglich aller Äußerungen, in welchen Ritschl ganz allgemein des Rationalismus beschuldigt wird, so wenig in Abrede gestellt werden kann, daß uns in Ritschls System eine Verbindung von supranaturalen Grundanschauungen mit rationalistischen Elementen entgegentritt, wie oben nachgewiesen worden ist. Hierher gehört die bekannte Bemerkung Luthardts in seinem Kompendium der Dogmatik, daß durch Ritschls Theologie das Christentum in rationalisierender Verkennung seines göttlichen Wesens entwertet werde;[3]) ebenso die Gesamtbeurteilung der Richtung Ritschls als eines „modernen Rationalismus" im Berliner Vortrag Hermann Schmidts,[4]) während die bereits erwähnte Charakterisierung der Richtung Ritschls durch die Bezeichnung „historischer Rationalismus" seitens dieses Theologen[5]) dem Thatbestand näher kommt. Grau nennt Ritschl ganz allgemein einen „Rationalisten".[6]) Haug sagt, Ritschl komme bei allem ernsten, anerkennenswerten Streben doch theoretisch nicht hinaus über rationalistischen Skepticismus;"[7])

---

[1]) A. a. O. S. 23.

[2]) A. a. O. S. 15.

[3]) Fünfte Auflage S. 62.

[4]) A. a. O. S. 26.

[5]) Allg. ev. luth. Kirchenzeitung 1878 S. 289 ff.

[6]) Über die Gottheit Christi und die Versöhnung durch sein Blut. Zugleich zur Beurteilung der Ritschlschen Theologie 1884. S. 14.

[7]) A. a. O. S. 117.

ferner erklärt Fricke, bei dieser wissenschaftlich verzichtenden „Skeptik" bleibe positiv wenig mehr übrig von der Dogmatik als ein höherer religiös-moralischer Katechismus, und es sei Gefahr vorhanden, daß die Glaubenswissenschaft als eigentlich zu keiner theoretischen Erkenntnis befähigt wissenschaftlich und dann sicher auch kirchlich entwertet werde.[1]) Auch Kübel,[2]) Krüger[3]) und Detlev Zahn[4]) beurteilen Ritschls Theologie als Rationalismus, Lipsius weist darauf hin, Ritschls Standpunkt sei „formaler Positivismus" und „materieller Rationalismus", Adolf Zahn nennt Ritschls Lehrweise eine „rationalisierende, alles in einen bürgerlich brauchbaren Moralismus auflösende"[5]), und Frank erklärte noch 1884, man müsse aller geschichtlichen Bildung und aller christlichen Erfahrung ledig sein, wollte man nicht „in diesem jetzt hin und her spukenden Revenant" die Züge des verblichenen Rationalismus wieder erkennen, dem es Freude mache, in neuer Drapierung durch die Reihen der jüngeren Generation, welche den vorlängst Hingeschiedenen nicht mehr von Angesicht gekannt, hindurchzugehen und die alte Weisheit in neuem Gewande feil zu bieten.[6]) Auch der ernste Bibelforscher Geß knüpfte an den Nachweis, daß Ritschls Boden der Deismus, nicht das biblische Christentum sei, die Bemerkung, daß sein Gott (der nicht zürne) kein Gott, sondern ein Götze sei, den kein gewissensernster Mensch anbeten könne,[7]) und gab ihm Schuld, unter den Katholizismus eines Möhler herabzusinken.[8])

---

[1]) A. a. O. S. 7, 8.

[2]) Über den Unterschied zwischen der positiven und der liberalen Richtung in der modernen Theologie. 1. A. 1881. 2. A. 1893.

[3]) Phantasie oder Geist? Ein Beitrag zur Charakteristik der Ritschlschen Theologie 1887. S. 131, 134 u. a. O.

[4]) Bemerkungen zu Ritschls theologischer Wissenschaftslehre 1887 S. 6.

[5]) Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben. 1885. S. 647.

[6]) System der christlichen Gewißheit I. 2. A. S. 254, 255. Diese Bemerkung Franks findet aber ihre nicht unwesentliche Modifikation durch die oben S. 93 mitgeteilten späteren Äußerungen dieses Theologen.

[7]) Christi Person und Werk nach Christi Selbstzeugnis und den Zeugnissen der Apostel. III. 1887 S. 187, 117.

[8]) A. a. O. S. 188.

Wilhelm Schmidts und F. Luthers Urteil haben wir schon oben erwähnt. Letzterer behauptet sogar, Ritschl mache „den sündigen Grundzug", den wir alle im Herzen trügen und bekämpfen sollten, statt dessen „zum Fundament des Christentums, durch den, weil sie auf dieses Fundament gestellt seien, alle Wahrheitsmomente der Ritschlschen Theologie in den Dienst der Unwahrheit gezogen würden. Dieser sündige Grundzug bestehe, trivial ausgedrückt, in dem Bestreben, „nicht nur zu unterscheiden zwischen Gottesdienst in der Kirche, im Gebetskämmerlein und der sittlichen Lebensbethätigung außerhalb der Kirche, des Kämmerleins, sondern auch beide Funktionen von einander zu scheiden hinsichtlich ihres Ausgangspunktes, ihres Zieles, hinsichtlich des Interesses, aus dem sie geübt werden" Er bestehe in dem Widerstreben dagegen, das ganze menschliche Erdenleben zum Gottesdienste gestalten zu lassen. Die Ritschlsche Theologie sei die systematische Ausgestaltung dieses Grundtriebes. F. Luther fügt aber noch hinzu, daß auch der Pietismus an jenem Grundgebrechen kranke.[1])

Gegenüber diesem Konsensus zahlreicher, zum Teil sogar hervorragender Theologen aller Richtungen in der Beurteilung Ritschls als eines modernen Rationalisten hat der wiederholt unternommene Versuch von Schülern Ritschls, die Theologie desselben in eine andere Beleuchtung zu rücken, nicht den erwünschten Erfolg haben können. Bald nach dem Erscheinen von Ritschls Schrift „Theologie und Metaphysik" war Kattenbusch bemüht, der Erkenntnistheorie Ritschls eine Gestalt zu geben, bei der die landläufigen Mißverständnisse betreffs des „Wegfalls der Seinsurteile" ausgeschlossen wurden.[2]) Trotzdem kehrte auch in dem oben erwähnten freundlich gehaltenen Nekrolog der „Allgemeinen evangelisch-lutherischen Kirchenzeitung" die Behauptung wieder, daß Ritschl „mit Beseitigung der Seinsurteile" die christliche Lehre auf die sog. Werturteile habe beschränkt wissen wollen.[3]) Im Jahre 1883 erschien Julius Thikötters „Darstellung und Beurteilung der Theo-

[1]) A. a. O. S. 51, 52.

[2]) Theologische Litteraturzeitung 1882. S. 158.

[3]) A. a. O. 1889. S. 316.

logie Albrecht Ritschls" zuerst in den „deutsch-evangelischen Blättern" und dann auf Ritschls Wunsch in Separatabdruck. In dieser Schrift wurden die tieferen Intentionen, von welchen Ritschl beim Aufbau seines Systems erfüllt gewesen war, klar herausgestellt und zugleich in so angenehmer Form dargeboten, wie Ritschl selbst dies nicht zu leisten vermocht hat. Ob freilich in den einzelnen Punken Ritschls theologische Ausführungen dieser Darstellung Thikötters, welche das System Ritschls seiner Grundanlage nach als das Ergebnis eines biblischen Supranaturalismus erscheinen läßt, genau entsprechen, oder ob nicht Thikötter unbewußt von den das System beherrschenden Grundanschauungen aus die erforderlichen Berichtigungen und Ergänzungen vorgenommen hat, ist eine andere Frage. Bemerkenswert bleibt aber die Thatsache, daß Ritschl, der auch die kleinste Abweichung von seinen theologischen Ansichten gerade bei seinen Schülern sofort klar zu stellen pflegte, diese Darstellung seines Systems als richtig anerkannt hat.[1]) Somit hätte Thikötters Schrift sehr gut die Basis zu einer fruchtbaren Diskussion und relativen Verständigung zunächst in prinzipiellen Fragen darbieten können, wenn nicht die Gegensätze in jener Zeit sich schon viel zu scharf zugespitzt gehabt hätten und die Gemüter durch den „Benderstreit" aufs neue in Aufregung versetzt worden wären. Aus dieser Situation heraus muß Johann Peter Langes „Sendschreiben an den Herrn Pfarrer Julius Thikötter in Bremen" verstanden werden, welches mit treffenden bons mots — wir erinnern z. B. an sein Wort von der „Arbeiterkolonie", über welcher kein Hauch der Feier und Freude wehe — Ritschls Schwächen zu beleuchten suchte, aber die theologische Leistung Ritschls und das an sich durchaus berechtigte Unternehmen Thikötters nicht ausreichend zu würdigen wußte. Von Ritschls Gegnern ist Thikötters Darstellung fast durchweg als nicht zutreffend beurteilt und deshalb auch nicht als ein Schritt zur Verständigung anerkannt worden. Beachtet man aber nun weiter, in welcher Weise andere Schüler

---

[1]) Vgl. Otto Ritschl, A. Ritschls Leben. II. S. 414.

Ritschls, z. B. Herrmann, Gottschick, Häring, Scholz, Bornemann und Reischle[1]) die Grundanschauungen ihres Meisters verstanden und weiter verarbeitet haben, so kommt man von dem Eindruck nicht los, daß der Ritschl, von dem sie gelernt haben, und der Ritschl, welcher von den oben genannten zwanzig Theologen aller kirchlichen Richtungen als Rationalist bekämpft worden ist, verschiedene Gestalten sind. Nimmt man hinzu die andere merkwürdige Thatsache, daß unsere Gegner bis in die neueste Zeit mit großer Lebhaftigkeit und mit Aufbietung eines bedeutenden Apparates von Kampfmitteln gegen eine Orthodoxie und einen Pietismus zu Felde gezogen sind, die wir und die bei weitem meisten unserer Gesinnungsgenossen nicht vertreten, daß sie Ausartungen gesunder Religiosität zurückweisen, die wir mit derselben Entschiedenheit wie sie verurteilen, — so drängt sich uns aufs neue die Frage auf, ob nicht der Konflikt zwischen den Anhängern der Ritschlschen Theologie und den Vertretern kirchlicher Anschauungen in den Kämpfen der achtziger Jahre durch thatsächlich vorhanden gewesene Mißverständnisse unnötig verschärft worden ist. Hierbei bleibt es auch zu bedauern, daß sich in jener Zeit kein Schüler Ritschls gefunden hat, der in so objektiver Weise, wie Friedrich Traub es 1894 gethan hat, die Erkenntnistheorie Ritschls einer gründlichen kritischen Analyse unterzog, daß keiner dazu fortgeschritten ist, in eingehender Untersuchung die großen Gefahren darzulegen, welche sich durch das Eindringen schlechter metaphysischer Elemente in Ritschls System für fast alle Glieder desselben ergeben haben, kurz, daß keine Auseinandersetzung mit Ritschl selbst erfolgt ist. Wäre dies geschehen, so würde die Situation sofort eine andere

[1]) Man lese u. a. Herrmanns Erklärung im „Verkehr". 1. A. S. 6. 7., Gottschicks Äußerungen über Ritschl in verschiedenen seiner Rezensionen der Theologischen Litteraturzeitung, Härings Urteile über Ritschls Verdienste in seiner Schrift „Zu Ritschls Versöhnungslehre", die Ausführungen von Scholz in den „Preußischen Jahrbüchern" Band 63, Heft 6, Bornemanns Bekenntnisse in der „Christlichen Welt" 1889 S. 337 ff. und endlich Reischles Mitteilungen in der Zeitschr. f. Th. u. K. 1897, S. 174.

geworden sein, und das Schlagwort „Ritschlianismus“ wäre in der Form, in welcher es jetzt gebraucht wird, nicht aufgekommen.

Immerhin bleibt es beachtenswert, daß schon von Anfang der achtziger Jahre an Urteile über die Ritschlsche Theologie laut geworden sind, welche dieselbe klar unterschieden wissen wollen von dem modernen Rationalismus. Bereits auf der ersten landeskirchlichen Versammlung der Freunde der positiven Union, welche im Oktober 1880 zu Berlin stattfand, wies Kähler in seinem Referat über „die Stellung der Kirche zur modernen Theologie auf Kanzel und Katheder“ darauf hin, daß die moderne Theologie in ihrer konsequenten Ausgestaltung Monismus und als solcher stets widerchristlich sei, und erklärte, daß er mit Absicht und Grund den rein methodischen Kritizismus von der Charakteristik der „modernen Theologie“ ausschließe. Er könne sehr peinlich werden und im einzelnen Leben stören. Im großen wirke er auch heilsam und trage sein Gegengift in sich, wenn er ehrlich bleibe. Unter nicht zu verkennender Bezugnahme auf die Ritschlsche Theologie fuhr er dann fort: „Und weiterhin auch jede dogmatische Richtung, die sich nicht auf jenen Monismus zurückführen läßt; welche die überweltliche Bestimmung und Beziehung der Person vertritt; welche Gottes geschichtliche Offenbarung in der Schrift hoch hält, wie sie dieselbe auch näher definiert; welche ehrerbietig vor der Person Christi stehen bleibt und wahrhaftig die Thatsache seiner Auferstehung stehen läßt, selbst wenn sie gestehen muß, sie wisse dieselbe nicht zu verwerten. — Mögen aus dergl. Richtungen Mißlichkeiten im kirchlichen Leben entstehen; die hat es immer in der Kirche gegeben, und sie müssen getragen oder einzeln ausgetragen werden.“[1]) In sehr anerkennenswerter Weise bemühte sich im folgenden Jahre, wie schon erwähnt, Hermann Weiß, auf den in Ritschls einseitigen Aufstellungen vorhandenen berechtigten Wahrheitskern hinzuweisen, und er betonte, daß wir bei Ritschl eine durchaus eigentümliche und

---

[1]) Kirchliche Monatsschrift. I. Jahrgang S. 31.

selbständige Auffassung des Christentums vor uns hätten, an welcher man um so weniger stillschweigend vorübergehen könne, weil sie mit bewundernswerter Schärfe und Konsequenz und mit imponierender Gelehrsamkeit nach allen Seiten hin entwickelt worden sei. Gerade darin, daß diese Auffassung ihrem innersten Grunde nach nicht absolut neu sei, daß sie nur eine bereits seit Dezennien wirksame Tendenz zu einseitiger und eigentümlicher Durchführung bringe, liege ihre anregende Kraft und ihre unzweifelhafte relative Berechtigung.[1]) Die ganze Grundforderung einer ethischen Auffassung des Christentums sei bei Ritschl mit solcher Energie gestellt, und ihre Durchführung mit solcher Konsequenz unternommen, daß in der nächsten Zeit keine positive Entwickelung auf dem Gebiete der Heilslehre es werde unterlassen können, mit den Forderungen und mit den Ausführungen Ritschls sich auseinanderzusetzen.[2]) Einige Jahre später erklärte Pfarrer Heer in einer Versammlung von Geistlichen aus dem Kanton Zürich am Schlusse eines gediegenen Vortrags über den „Religionsbegriff Albrecht Ritschls" geradezu, wenn Ritschls Gedanken erst ihrer Einseitigkeit entkleidet sein würden, so würden sie Gemeingut von bleibendem Wert in der Theologie werden.[3]) Bedeutsam nach dieser Seite hin war ferner die Erklärung Abt Uhlhorns auf der hannoverschen Landessynode im Jahre 1887, daß auf der ganzen Linie der theologischen Wissenschaft jetzt ein Umschwung bevorstehe, von welchem auch Erlangen und Leipzig nicht unberührt bleiben würden. An dieser Thatsache sei nichts zu ändern.[4]) Wir weisen endlich noch hin auf einen im „Schleswig-Holstein-Lauenburgischen Kirchen- und Schulblatt" zu Beginn des Jahres 1888 erschienenen Aufsatz des damaligen Pastors Rendtorff auf Sylt (jetzigen Direktors des Predigerseminars

---

[1]) Über das Wesen des persönlichen Christenstandes. Studien und Kritiken 1881. S. 392.

[2]) A. a. O. S. 417.

[3]) Heer, Der Religionsbegriff A. Ritschls. 1884. S. 90.

[4]) Vgl. Allg. ev. luth. Kirchenzeitung 1887. S. 1254.

in Preetz) über „Die Stellung der dogmatischen Theologie zur heiligen Schrift. Ein Beitrag zur Würdigung der Theologie Albrecht Ritschls", in welchem bei inhaltlich ablehnender Stellung des Verfassers der religiösen Position Ritschls gegenüber und unter scharfer Kritik der von diesem geübten Einzelexegese die prinzipiellen Vorzüge der Ritschlschen Methode nach der durch das Thema bezeichneten Seite hin klar hervorgehoben und anerkannt werden.[1])

Als das für unsere Frage wichtigste Ereignis in diesem Zeitabschnitt bezeichnen wir aber das von 1883—1887 erfolgte Erscheinen der „Wissenschaft der christlichen Lehre" von Kähler. Mit Recht hat Herrmann darauf hingewiesen, daß Kähler beanspruchen dürfe, in dem, worin er sich mit Ritschl begegne, auf eigenen Füßen zu stehen.[2]) Aber gerade diese Selbständigkeit, welche Kähler von Anfang an Ritschl gegenüber behauptet hat, ist in Verbindung mit der anderen unleugbaren Thatsache, daß beide Theologen formell mehrfache Berührungspunkte haben, ein bedeutsamer Fingerzeig dafür, daß wir diese ihnen gemeinsamen methodischen Eigentümlichkeiten als bleibenden Ertrag der neuesten dogmengeschichtlichen Entwickelung anzusehen haben. Während Ritschl in ernstem Kampf gegen die Hegelsche Weltanschauung unter dem Einfluß von Kant, Schleiermacher und Hofmann, zugleich aber auch in dialektischer Auseinandersetzung mit diesen Denkern zur Ablehnung der religionsphilosophischen Methode und zur prinzipiellen Verwerfung aller metaphysischen Spekulation gelangte, ist Kähler durch einen formell zum Teil ähnlichen, aber sonst sehr eigentümlichen Entwickelungsgang vom Hegelianer Rosenkranz und von Richard Rothe aus unter den Einwirkungen von Hofmann, Julius Müller und Beck dahin gekommen, die theologische Forschung ausschließlich auf die Schrift zu gründen. Ritschl bezeichnet das „ursprüngliche Bewußtsein der Gemeinde", Kähler, das „urchristliche Bekenntnis" als

---

1) A. a. O. Jahrgang 1888 Nr. 1—3.

2) Vorrede zur zweiten Auflage des „Verkehr der Christen mit Gott."

die Quelle der Glaubenslehre. Ebenso stimmen sie darin überein, daß sie die Person Christi in den Mittelpunkt der dogmatischen Gedankenarbeit rücken. Wenn ferner Ritschl auf die „Zweckbeziehung“ der Heilsobjekte „in der gegenwärtig möglichen Erfahrung“ allen Wert legt, besteht auch nach Kähler das Eigentümliche der theologischen Erkenntnis darin, daß das geschichtlich gegebene Christentum zu den „Thatsachen des inneren Lebens vermittels denkender Verarbeitung derselben in Wechselwirkung gesetzt“ wird. Sodann ist beiden Theologen nicht nur der Gegensatz gegen philosophische Abstraktionen, sondern auch die Verwerfung aller theosophischen Spekulation gemeinsam. Wenn endlich Kübel sogar bei Kähler „eine gewisse Scheu vor Pietismus“ entdeckt zu haben glaubt,[1]) so ist wenigstens richtig, daß Kähler ebenso wie Ritschl ein scharfes Auge für mannigfache krankhafte Erscheinungen dieser Richtung gehabt und dies auch in theologischen Formulierungen zum Ausdruck gebracht hat. Die neben diesen Berührungspunkten unleugbar vorhandene tiefgehende sachliche Differenz zwischen beiden Theologen hat ihren Grund zunächst darin, daß Kählers Stellung zur Schrift thatsächlich eine andere ist, als die Ritschls. Durch Becks und Hofmanns Bibelforschung angeregt, hat er sein Hauptinteresse nicht dogmengeschichtlichen Studien, in denen Ritschl Meister war, zugewendet, sondern mit feinem Verständnis die Gedanken der Schrift nach ihrer Fülle zur Förderung der dogmatischen Arbeit zu heben und nutzbar zu machen gesucht. Darum ist Kählers „Bekenntnis der Apostel“ wesentlich reicher an religiösen Beziehungen als Ritschls „Glaube der ersten Gemeinde“, aus dem manche Gedankenreihe als Theologumenon beseitigt worden ist; darum ist bei Kähler nicht Christus in der Beschränkung auf seine irdische Erscheinung, sondern der „übergeschichtliche Christus“ der das ganze dogmatische System beherrschende Mittelpunkt; darum haben bei ihm auch die „Vor-

[1]) A. a. O. S. 243.

aussetzungen" und „Folgerungen", die sich aus der unmittelbaren Glaubenserfahrung ergeben, eine ganz andere Bedeutung als bei Ritschl. Mit diesen bedeutsamen Differenzen in der Anlage des Systems hängt es zusammen, daß Kähler sachlich von Ritschl geschieden ist durch seine Schätzung der Individualperson, wie sich dies besonders in der Lehre von der Erwählung und der Rechtfertigung zeigt, durch eine andere Fassung des Sittlichen, die den Charakter über die Gemeinschaftsbeziehung stellt, durch die religiöse Beurteilung der Sünde und die sich hieraus für alle Glieder des Systems, vor allem für die Versöhnungslehre ergebenden Folgerungen, endlich auch durch eine andere theologische Behandlung der transzendenten Beziehungen, als dies bei Ritschls Empirismus der Fall ist. Da nun aber, wie wir im nächsten Abschnitt sehen werden, mehrere Schüler Ritschls, vor allem Häring, Ritschls prinzipiell positive Stellung zur Schrift praktisch viel reicher gewertet haben als dieser, dieselbe auch nach einigen Seiten hin ergänzt und fortgebildet haben, so ergiebt sich hieraus auch eine nähere inhaltliche Berührung dieser Theologen mit Kähler, wie sie thatsächlich vorhanden ist. In diesem Sinne erklärte bereits 1885 Kattenbusch: „Wenn es Kähler gelänge, seine Anschauungen über die christliche Lehre zum wirklichen Gemeingut derjenigen Gruppe von Theologen, unter welchen er mit Recht das Ansehen der hervorragendsten Autorität in wissenschaftlichen Dingen genießt, zu machen, so würde die Hoffnung auf eine schließliche Versöhnung der auf dem Boden des positiven Christentums hadernden theologischen und kirchlichen Gruppen eine sehr große genannt werden können."[1])

Wenn es uns so als zweifellos erscheint, daß eine spätere Beurteilung der Ritschlschen Theologie auch von streng kirchlichem Standpunkte aus viel schärfer zwischen berechtigten Grundgedanken derselben und ihrer unvollkommenen empirischen Ausgestaltung in Ritschls System unterscheiden

---

[1]) Theologische Litteraturzeitung 1885. S. 34, 35.

wird, als dies in den Aufregungen des ersten Kampfes von unserer Seite aus geschehen ist, so erwarten wir andererseits von unsern Gegnern das Zugeständnis, daß in der theologischen Diskussion jener Tage manch treffliches Zeugnis von den Vertretern der kirchlichen Anschauungen abgelegt und manch gute Anregung zur Förderung der christlichen Lehrwissenschaft von ihnen ausgesprochen worden ist. Mögen verschiedene Ausführungen derselben von Anfang an auf Mißverständnis beruht haben, mögen andere noch zu Ritschls Lebzeiten durch die von demselben vorgenommenen Änderungen gegenstandslos geworden sein, mögen noch andere — und ihrer sind nicht wenige — durch die von Ritschls Schülern herbeigeführte Umgestaltung des Ritschlschen Systems wesentlich an Bedeutung verloren haben, wie wir später sehen werden — es bleibt immer noch ein erfreulicher Bestand gediegener wissenschaftlicher Arbeit von bleibendem Wert übrig. Von Kählers Polemik gegen seine Lehre von der christlichen Vollkommenheit[1]) urteilte Ritschl, sie sei die erste zweckmäßige Einwendung, die gegen ihn geltend gemacht worden sei, und gestand ihr eine relative Berechtigung zu,[2]) wenn er auch in Kählers Auffassung die „petitio principii für die seligmachende Bedeutung des Pietismus" erkennen zu müssen glaubte.[3]) Liest man aber so manche vortreffliche Ausführung über die christliche Lehre von der Sünde, vom Werk Christi und von seiner Person, namentlich auch von seinem unmittelbaren Fortwirken im Stande der Erhöhung bei Dorner, Frank und Geß, Ausführungen, die zum Teil durch den Gegensatz gegen Ritschl ihre konkrete Gestalt erhalten haben, nimmt man hinzu die Aufsätze von Hermann Weiß über das Wesen des persönlichen Christenstandes[4]) und mehrere Abhandlungen von Julius Köstlin, besonders seine sehr eingehenden Untersuchungen über „Religion nach dem Neuen Testament, mit

---

[1]) In der Rezension der Ethik Calvins von Lobstein. Theologische Litteraturzeitung. 1878. S. 296.

[2]) Otto Ritschl, Albrecht Ritschls Leben. II. S. 324, 325.

[3]) Geschichte des Pietismus. I. S. 43.

[4]) Studien und Kritiken. 1881. S. 377 ff. 1885. S. 453 ff.

besonderer Beziehung auf das Verhältnis des Sittlichen und Religiösen und auf das Mystische in der Religion",[1]) die wesentlich durch Ritschls Theologie veranlaßt worden sind, achtet man endlich auf die wertvollen einzelnen Bemerkungen, welche sich bei Herrmann Schmidt, Kreibig, Fricke, Grau, Heer, Haug, Flügel, Krüger, Wilh. Schmidt, Detl. Zahn, Cremer,[2]) August Müller[3]) u. a. bezüglich der von Ritschl neu angeregten Probleme finden, so wird man zugeben müssen, daß auch nach dem Jahre 1878 noch manche „zweckmäßige Einwendung" gegen Ritschl gemacht worden ist. Neben der ernsten Kritik fehlt auch der Ton der Buße nicht. In richtiger Erkenntnis des entscheidenden Punktes, auf den zuletzt alles ankommt, fragt Kreibig: „Wo sind in unsern Gemeinden die ringenden Seelen, die, wie Luther in seiner Klosterzelle, vor Gottes Zorn erzittern und um Vergebung ihrer Sünden flehen? wo die terrores conscientiae, von denen unsere Bekenntnisschriften und die alten Dogmatiker so viel zu sagen wissen? wo das Bewußtsein des Gegensatzes von Sünde und Gnade, von Gesetz und Evangelium, das damals alle Gemüter erfüllte? Lieder, wie das gewaltige von Paul Speratus: Es ist das Heil uns kommen her, das, in seiner Form hart wie Stahl, in seiner doktrinären Waffenrüstung schwer und ungelenk einherschreitend, durch seine flügelschnelle Verbreitung ein Bannerträger der Reformation geworden ist und damals überall, von Bettlern auf der Landstraße, in Magdeburg und Heidelberg vom Volke in der Kirche angestimmt ward, so daß die lateinische Messe am Hochaltar verstummte, und das Evangelium eingeführt wurde, — wir singen sie heute wohl noch, aber für die Mehrzahl unserer Gemeindeglieder sind sie nur altertümliche Reliquien aus einer längst entschwundenen Vergangenheit, deren geistiges

1) Studien und Kritiken. 1888. S. 7—102.

2) Wie hat das evangelische Pfarramt die Vergebung der Sünden zu predigen gegenüber alten und neuen Irrtümern? Kirchliche Monatsschrift 1888. S. 610—625.

3) Das gute Recht der evangelischen Lehre von der unio mystica, und ihre Befehdung durch Ritschl und seine Schule. 1888.

Ringen und Denken man nicht mehr versteht."[1]) Darum die erweckliche Mahnung an die Geistlichen: „Es genügt nicht, den Schleier, der so vielen unserer heutigen Christen das Kreuz verhüllt, nur am Charfreitag zu lüften. Ein evangelischer Prediger soll auf seiner Kanzel stehen wie Tauler auf seinem alten Grabstein in der Predigerkirche zu Straßburg, wo er mit ausgestrecktem Finger auf das Lamm Gottes hinweist. So würden wir wieder Christen bekommen von jener Glaubensfreudigkeit und jener Tiefe und Klarheit evangelischer Heilserkenntnis, wie sie in der unvergeßlichen Blütezeit unserer Kirche, den Tagen der Reformation, so häufig waren."[2])

Zum Schluß möchten wir noch auf das schöne Zeugnis eines der kritischen Schule angehörenden Theologen hinweisen, in welchem gegenüber der einseitigen Betonung der „Freiheit über die Welt" bei Ritschl das Recht einer gesunden Mystik hervorgehoben wird. „Ohne den Wechsel von Sabbatruhe und Werkeltagsarbeit", sagt Lipsius, „entartet auch das sittliche Handeln zu jener rastlosen, zersplitterten, an tausend endliche Zwecke hingegebenen Geschäftigkeit, welche sich an die Welt verliert. Die Freiheit über die Welt kann nur der im sittlichen Wollen bethätigen, welcher sie in der demütigen Hingabe an Gottes Wege gefunden hat. Die Seele muß gelernt haben, was es heißt, stille sein zu Gott, von aller Angst und Not des Irdischen ausruhen zu dürfen in den Armen einer ewigen Liebe. Und was das Größte von allem ist: die Seele muß in der Angst ihrer Sünde Frieden des Gewissens gefunden haben in dem beseligenden Trostwort: Dir sind deine Sünden vergeben. Ohne diesen göttlichen Gnadentrost ist auch die Gnadenkraft nicht zu haben, die den reumütigen Sünder zu neuem ernsten Ringen um seine Heiligung ermutigt.[3])

Werfen wir nun noch einen Blick auf die weitere Entwickelung der Ritschlschen Schule in diesem Zeitraum, so

---

[1]) Versöhnung und Rechtfertigung. S. 17.

[2]) A. a. O. S. 22.

[3]) Philosophie und Religion. 1885. S. 232.

ist daran zu erinnern, daß Bender, den Ritschl als einen begabten und eifrigen Vertreter seiner theologischen Anschauungen sehr geschätzt hatte, mit der 1886 erfolgten Veröffentlichung seiner Schrift: „Das Wesen der Religion und die Grundgesetze der Kirchenbildung", die durch Herrmann einer scharfen Kritik unterzogen wurde, aus der Ritschlschen Bewegung ausschied. Die in diesem Buche über das Wesen der Religion vorgetragenen Ansichten bedeuteten einen völligen Abfall von Ritschls Grundpositionen. Die Religion wurde in darwinistischer Weise als das Produkt der in fortschreitender Vervollkommnung begriffenen Kulturentwickelung des Menschengeschlechts geschildert und unter Zustimmung der äußersten theologischen Linken „in die Reihe der naturgesetzlichen Erscheinungen" gestellt; mit andern Worten: Bender vertrat jetzt eine Anschauung, die zu bekämpfen und in ihrer Haltlosigkeit darzulegen Ritschl als eine der Hauptaufgaben seines theologischen Wirkens angesehen hat. Mit Recht erklärte am 20. Mai 1886 die niederrheinische Predigerkonferenz mit ihrem Referenten, Pastor Krüger aus Langenberg, daß hier eine „radikale Leugnung der göttlichen Offenbarung" vorliege und daß eine solche Lehre in der christlichen Kirche „kein Recht weder auf Anerkennung, noch auf Duldung" habe.[1]) Bender trat 1888 in die philosophische Fakultät der Universität Bonn über.

Unter den jüngeren Historikern schloß sich Karl Müller, welcher sich 1880 in Berlin habilitiert hatte und 1886 als ordentlicher Professor nach Gießen berufen wurde, der Ritschlschen Bewegung im weiteren Sinne an. Wendt, welcher 1883 als ordentlicher Professor nach Kiel und 1885 als Vertreter der systematischen Theologie nach Heidelberg ging, veröffentlichte in dieser Zeit vorzugsweise historisch-kritische und biblisch-theologische Arbeiten. Es erschienen 1882 von ihm „die christliche Lehre von der menschlichen Vollkommenheit", dann von 1886—1890 sein größeres Werk „Die Lehre Jesu" und mehrere von ihm

[1]) Vgl. die Allg. evangelisch-lutherische Kirchenzeitung. 1886. S. 498.

besorgte Auflagen des Meyerschen Kommentars zur Apostelgeschichte. 1893 ging Wendt als Nachfolger von Lipsius nach Jena. Von großer Bedeutung für die ganze weitere Entwickelung der Ritschlschen Schule war das von 1885—1889 erfolgende Erscheinen des „Lehrbuchs der Dogmengeschichte von Adolf Harnack", welches als die hervorragendste theologische Leistung angesehen werden muß, welche die Ritschlsche Schule neben den Werken des Meisters bis jetzt hervorgebracht hat. Um dieselbe Zeit trat noch eine ganze Reihe jüngerer Theologen in die Bewegung ein, so zunächst der Württemberger Max Reischle, welcher aus Anlaß seiner Habilitation als Licentiat in Tübingen die Schrift „Ein Wort zur Kontroverse über die Mystik in der Theologie" schrieb und 1889 als Professor am Karlsgymnasium in Stuttgart eine Untersuchung über „Die Frage nach dem Wesen der Religion" veröffentlichte. Reischle ging 1892 als Professor der praktischen Theologie nach Gießen, 1895 als Professor der systematischen Theologie nach Göttingen und 1897 in gleicher Eigenschaft als Nachfolger Köstlins nach Halle. Wir nennen ferner Otto Baumgarten, den Sohn des bekannten Historikers, welcher sich, nachdem er mehrere Jahre Geistlicher im Großherzogtum Baden gewesen war, 1888 in Halle habilitierte und von da an besonders auf dem Gebiete der praktischen Theologie und der Pädagogik thätig war. Baumgarten wurde später (1890) als außerordentlicher Professor nach Jena und von dort 1894 als Professor der praktischen Theologie nach Kiel berufen. Endlich nennen wir noch vier durch Harnack bereits in Leipzig in Ritschls Theologie eingeführte Theologen, die Hannoveraner Wilhelm Bornemann und Friedrich Loofs und die Sachsen Martin Rade und Paul Drews. Bornemann habilitierte sich 1884 in Göttingen und wurde 1886 als geistlicher Inspektor des Kandidatenstifts am Kloster U. L. F. in Magdeburg berufen. Er war der Verfasser der 1885 zuerst anonym erschienenen Schrift „Über die Unzulänglichkeit des theologischen Studiums", nach deren Kenntnisnahme Ritschl gegen Nasemann geäußert hatte, es sei ihm bisher noch kein Schriftsteller „von solcher Homogeneität mit ihm"

vorgekommen.[1]) Von Bornemanns späteren Schriften nennen wir „Bittere Wahrheiten“ und seinen „Unterricht im Christentum“. Loofs war seit 1882 Privatdozent in Leipzig und wurde, nachdem er seit 1886 außerordentliche Professuren in Leipzig und Halle bekleidet hatte, 1888 zum ordentlichen Professor für Kirchengeschichte in Halle ernannt. Während er als Historiker, wie er bei Veröffentlichung seines Leitfadens zum Studium der Dogmengeschichte bekannte, alle entscheidenden Anregungen Harnack verdankt,[2]) hat er sich bezüglich seiner dogmatischen Anschauungen diesem gegenüber volle Selbständigkeit gewahrt[3]) und vertritt in demselben einen Standpunkt, der dem Härings nahe verwandt ist. Rade, von 1882—1892 Pfarrer in Schönbach bei Löbau in Sachsen, wurde zuerst in weiteren Kreisen durch seine populäre Lutherbiographie[4]) bekannt; seit 1892 ist er Pfarrer an der Paulskirche zu Frankfurt a. M. Drews, seit 1883 Pfarrer in der sächsischen Oberlausitz, 1889 als Archidiakonus an die St. Lukaskirche in Dresden berufen, hat sich ebenfalls besonders dem Studium der Reformationsgeschichte zugewendet und schrieb 1887 über „Willibald Pirkheimers Stellung zur Reformation“ sowie über „Humanismus und Reformation“. Seit 1894 außerordentlicher Professor der Theologie in Jena veröffentlichte er 1895 auf Grund von acht Handschriften „Disputationen Dr. Martin Luthers in den Jahren 1535 bis 1545 an der Universität Wittenberg gehalten“.

Im Jahre 1887 begründeten die vier zuletzt genannten Theologen eine kirchliche Wochenschrift unter dem Titel „Evangelisch-lutherisches Gemeindeblatt für die Gebildeten“, die später den Haupttitel „Christliche Welt“ erhielt und sehr bald einen großen Aufschwung nahm. Unter der außerordentlich geschickten Leitung Rades, der es verstand,

---

[1]) Otto Ritschl a. a. O. II. S. 455.

[2]) Vorrede S. VIII.

[3]) Dies zeigte sich bereits in der Besprechung des „Lehrbuchs der Dogmengeschichte“ durch Loofs in den deutsch-evangelischen Blättern.

[4]) D. Martin Luthers Leben, Thaten und Meinungen, dem deutschen Volke erzählt. 1883—1887.

nicht nur die in der Ritschlschen Schule vorhandenen geeigneten Kräfte, sondern auch die der angrenzenden theologischen Strömungen litterarisch zu organisieren, ist die „Christliche Welt", wenn auch vielleicht nicht der ursprünglichen Absicht ihrer Herausgeber nach, so doch im Verlauf der Ereignisse thatsächlich das einflußreiche Organ geworden, welches dazu dient, die Grundanschauungen der Ritschlschen Theologie für das christliche Gemeindeleben praktisch zu verwerten.

Ritschl hat dieses Unternehmen noch mit Zustimmung begrüßt und — was charakteristisch ist — seine Freude darüber ausgesprochen, daß „keine Salbung" in den Artikeln des neuen Gemeindeblattes vorkäme, und daß nun eine Gruppe von Theologen da sei, in welcher „die Ungesalbtheit zum Charakter gehöre".[1]) Einen Einfluß auf die Haltung des neuen Organs, in dessen Aufsätzen sich die weitere Entwickelung der Schule in treffender Weise wiederspiegelt, hat Ritschl nicht mehr ausgeübt. Er starb am 20. März 1889, von seinen Schülern, deren vielen er nach ihrem Bekenntnis theologisch ein Führer zu Christus geworden ist, dankbar verehrt und betrauert.[2]) Um dieselbe Zeit siedelte Harnack von Marburg nach Berlin über. Wir treten mit diesen Ereignissen in einen neuen Abschnitt der Geschichte der theologischen Schule Ritschls ein.

Als Ritschl starb, standen bereits sechs seiner Schüler als Vertreter der systematischen Theologie in ordentlichen Professuren an deutschen Universitäten. Nimmt man hinzu die Vertreter anderer theologischer Disziplinen, welche sich als seine dankbaren Schüler bekannten; bedenkt man ferner, daß ein noch größerer Kreis von akademischen Dozenten in seiner wissenschaftlichen und kirchlichen Grundstimmung der Ritschlschen

[1]) Otto Ritschl a. a. O. S. 485.

[2]) Vgl. u. a. „Worte der Erinnerung an Albrecht Ritschl, gesprochen an seinem Sarge 23. März 1889".

Schule nahe stand und diese innere Fühlung mit ihr in verschiedenster Weise, vor allem auch durch Mitarbeit an ihren theologischen und kirchlichen Zeitschriften zum Ausdruck brachte; beachtet man endlich, daß bereits damals die Zahl der Abonnenten der „Christlichen Welt“ nahezu zwei und drei Viertel Tausend betrug, so geht aus dem allen mit Sicherheit hervor, daß Ritschl trotz des scharfen Widerspruchs großer kirchlicher Kreise in seinen letzten Lebensjahren doch auch der energischen Zustimmung zahlreicher Gesinnungsgenossen gewiß sein konnte. Aus Dorpat und Epinal, aus Schleswig und der Schweiz hatten sich ihm Schüler angeschlossen. Innerhalb des Kreises seiner Anhänger trat auch je länger je mehr eine Verschiedenheit der Individualitäten hervor. Wir finden neben den scharfen Dialektikern der Altmark und des Herzogthums Magdeburg, welche — dem Meister kongenial und stammesverwandt — mit altpreußischer Schneide die Abgrenzung der neuen Richtung von anderen theologischen Strömungen durchführten, Vertreter des mitteldeutschen Naturells mit stark ausgeprägten irenischen Neigungen; neben den Anhängern Ritschls aus Niedersachsen, von denen die meisten sich mit Vorliebe zunächst praktisch-kirchlichen Aufgaben zuwendeten, Glieder des schwäbischen Volksstammes, welche in kräftiger Weise ihre Eigenart und ihre Traditionen innerhalb der neuen Bewegung zu wahren wußten. Aber damit findet bereits die Thatsache, welche uns in der weiteren Geschichte der Ritschlschen Schule entgegentritt, ihre Erklärung, daß nämlich in demselben Maße, in welchem die Bewegung an äußerem Umfang zunahm, sie in Bahnen einlenkte, die Ritschl vorsichtig gemieden, ja vor denen er sogar ausdrücklich gewarnt hatte. Diese Thatsache wird uns nach der einen Seite hin noch verständlicher, wenn wir uns klar machen, daß der Mann, welcher nach Ritschls Tode mehr und mehr die Führung der Bewegung übernahm und mit seiner Übersiedelung nach Berlin auch äußerlich in einen umfassenderen Wirkungskreis eintrat, nicht als ein einfacher Schüler Ritschls beurteilt werden darf, sondern daß er in wesentlichen Punkten selbständige und eigentümliche Anschauungen zur Geltung bringt.

Adolf Harnack ist viel universaler angelegt, als Ritschl. Dies geht aus allen seinen litterarischen Kundgebungen hervor; doch möchten wir an eine Ausführung in seinem Lehrbuch der Dogmengeschichte besonders erinnern. In der interessanten Charakterschilderung, die er von Augustins „weltgeschichtlicher Stellung“ als des Reformators der christlichen Frömmigkeit giebt, weist er auch darauf hin, daß Augustin alles, „was wir antik-klassische Stimmung, klassische Lebens- und Weltauffassung nennen“, abgethan habe. Nachdem Harnack hierbei energisch betont hat, daß schließlich nichts wirklich völlig untergegangen sei, sondern durch Vermittelung des Neuplatonismus und Augustins, wenn auch zunächst in negativer Form, der Nachwelt übermittelt worden sei, fährt er fort: „Aber etwas war allerdings verloren gegangen — man findet es im folgenden Jahrtausend fast nur noch bei den theologisch und philosophisch Ungebildeten, nicht bei den Denkern — die heitere Freude an der Welt der Erscheinung, an dem deutlichen Erfassen derselben und an ruhig kräftigem Wirken. Wenn sich beides vereinigen ließe in der Wissenschaft und in der Stimmung, die Frömmigkeit, Innerlichkeit und Innenschau Augustins mit der Weltaufgeschlossenheit, dem ruhigen kräftigen Wirken und der klaren Heiterkeit der Antike, dann wäre wohl das höchste erreicht! Man sagt uns, diese Verbindung sei ein Phantom, ja ein absurder Gedanke. Aber verehren wir nicht die großen Geister, die uns seit Luther geschenkt worden sind, eben deshalb, weil sie es versucht haben, dieses „Phantasiebild“ zu verwirklichen? Hat nicht Goethe in der Epoche seiner Vollendung dies Ideal für das seinige erklärt und es in sich darzustellen versucht? Liegt nicht die Bedeutung des evangelisch-reformatorischen Christentums, wenn es wirklich etwas anderes ist, als Katholizismus, in diesem Ideal beschlossen?“ [1]) Die Stimmung, welche diesen Ausführungen Harnacks zu Grunde liegt, deckt sich in keiner Weise mit derjenigen, aus welcher heraus Ritschl die Aufgabe der Weltbeherrschung und der Treue im

---

[1]) Lehrbuch der Dogmengeschichte III. S. 98.

irdischen Beruf hervorgehoben hat. Jene „heitere Freude an der Welt der Erscheinung", wie Harnack sie meint, hat Ritschl nur in beschränktem Maße persönlich kennen gelernt, da er sich energisch auf seinen Gelehrtenberuf konzentrierte und — wofür klare Zeugnisse vorliegen — für die Schönheiten der Kunst und der Natur kein besonderes Verständnis besaß. Soweit es sich aber um die Verbindung christlicher Frömmigkeit und der „klaren Heiterkeit der Antike" in einer großen wissenschaftlich durchgeführten Weltanschauung handelt, so hat Ritschl auf Grund der Gefahren, welche ihm einst im philosophischen Monismus entgegentraten, den Mut völlig verloren, die Erreichung eines solchen Ideals, wie es Harnack vorschwebt, zu erhoffen, ja er hat sogar derartigen Bestrebungen durch die methodischen Grundlagen seiner Theologie einen kräftigen Riegel vorgeschoben. So dürfen wir uns nicht wundern, wenn Harnack in seinem Urteil über diejenigen religiösen Erscheinungen in der Kirchengeschichte, für deren Verständnis die vorliegende Frage von Bedeutung ist, mit Ritschl nicht übereinstimmt. Dies gilt in erster Linie von der Behandlung der Wiedertäufer. Harnack behauptet, daß Ritschl, dessen Fingerzeigen die Jüngeren folgten, mit Recht zunächst die Bedeutung der Reformation den Wiedertäufern gegenüber ans Licht gestellt habe; man sei aber dabei über eine „sehr spröde", „ja fast enge" Betrachtung der Reformation nicht hinausgekommen und habe wenig Verständnis für die Vorzüge gezeigt, welche die „Schwarmgeister" auf **peripherischen** Punkten unstreitig besessen hätten.[1]) Harnack bemerkt ferner, daß nicht wenige von den Forderungen der Schwarmgeister bereits ein Ergebnis der **weltlichen** Bildung, Wissenschaft und Einsicht gewesen seien, die im 16. Jahrhundert schon eine gewisse Selbständigkeit erlangt gehabt hätten. Er erklärt geradezu: „Es ist aber eine schlimme theologische Verhärtung — man redet ihr freilich heute wieder ungescheut das Wort —, die da meint, daß Erkenntnisse jener Art einfach ignoriert werden dürften. Die Reformatoren haben sich in

[1]) A. a. O. S. 738 Anmerkung.

vieler Hinsicht gegen die weltliche Bildung abgesperrt, wo diese die Aussagen des Glaubens berührten. In diesem Sinne sind sie mittelalterlich gewesen und haben die große Auseinandersetzung zwischen Offenbarung und Vernunft beiseite geschoben, sie einem kommenden Jahrhundert überlassend, welches keineswegs mehr sicher im evangelischen Glauben stand, also viel schlechter für die Lösung jener Aufgabe vorbereitet gewesen ist." [1])

Nach dieser Erklärung Harnacks sind wir gezwungen, Ritschl und Herrmann mit ihren Aussagen über die „natürliche Offenbarung" und die Unfähigkeit des „Welterkennens", religiöse Fragen zu beurteilen, unter die mittelalterlichen Theologen zu rechnen und sie der „theologischen Verhärtung" zu beschuldigen. Jedenfalls offenbart sich in diesen Worten Harnacks eine tiefgehende dogmatische Differenz zwischen ihm und Ritschl, die, auch wenn man die Formulierungen beider Theologen ihrer Schroffheit entkleidet, nicht überbrückt werden kann.

Eine zweite nicht weniger bedeutsame Differenz zwischen Ritschl und Harnack bezieht sich auf die verschiedene Stellung beider zur Schrift. Auf sie werden wir im nächsten Abschnitt wieder zurückkommen. Darum weisen wir hier nur darauf hin, daß Ritschl seit der Herausgabe der zweiten Auflage der „Geschichte der altkatholischen Kirche", also seit dem Jahre 1857, einen im wesentlichen konservativen Standpunkt in seiner Stellung zum biblischen Kanon eingenommen hat, und daß er ebenso das Eindringen hellenistischer Anschauungen in das Bekenntnis der ersten Gemeinde fast ganz in Abrede gestellt hat. Harnack, obgleich mit Ritschl in der Bekämpfung der Baurschen Schule einig, hat trotzdem in der Gesamtbeurteilung der Neutestamentlichen Schriften Zugeständnisse an die moderne Kritik gemacht, durch welche das persönliche Glaubensleben der Christen empfindlich getroffen und die von Ritschl für den dogmatischen Aufbau dargebotene Grundlage erschüttert wird. Die Mitteilung Franks, daß Ritschl über eine diese Differenz klar heraus-

---

1) A. a. O. S. 739.

stellende Bemerkung Harnacks sehr unwillig gewesen sei, ist beachtenswert.[1])

Endlich muß noch darauf hingewiesen werden, daß auch Harnacks Stellung zu den praktisch-kirchlichen Fragen mindestens eine andere Stimmung verrät, als die war, mit welcher Ritschl an die Beurteilung solcher Fragen herantrat. Ritschl war auf Grund der Anregungen, welche er nach dieser Seite hin noch von seinem Vater, dem Bischof Ritschl, empfangen hatte, der festen Überzeugung — er sprach dies in einem Briefe an Scholz offen aus —, daß auf dem kirchlichen Parteiwesen kein Segen ruhe.[2]) Deshalb war seine Parole die der „zielbewußten Geduld".[3]) Mit Recht erwartete er Fortschritte im kirchlichen Leben nur von der treuen Berufserfüllung eines jeden Christen innerhalb des engeren Pflichtenkreises, in welchem er stehe. Es ist bei dieser konservativen Stellung Ritschls ganz zweifellos, daß er Harnacks Verhalten im Streit um das Apostolikum gemißbilligt haben würde. Er rechnete das Apostolikum, in welchem ihm die Lehre vom Gottesreich und von der Gotteskindschaft fehlte, zum „Ceremonialgesetz, wie alle statarischen Bestandteile der Liturgie", er erklärte aber zugleich, ohne Ceremonialgesetz bestehe keine Gestalt der Kirche.[4]) Bei Harnack zeigt sich statt der „zielbewußten Geduld" das energische Bestreben nach zielbewußter Aktion und eine zwar aus großer subjektiver Wahrhaftigkeit herausgeborene, aber eben deshalb sehr lebhafte Neigung zu scharfer Kritik der bestehenden kirchlichen Verhältnisse. Die Frucht seiner und seiner Freunde Thätigkeit ist die Organisierung der von Ritschl ausgegangenen Bewegung in einer Weise, die der Begründung einer neuen kirchenpolitischen Partei nahe kommt. Zu be-

---

[1]) Geschichte und Kritik der neueren Theologie. S. 327.

[2]) Otto Ritschl a. a. O. S. 475.

[3]) A. a. O. S. 476.

[4]) Otto Ritschl a. a. O. S. 251 f. (im Briefe an Zündel). Vgl. A. Ritschl, Schleiermachers Reden S. 12.

klagen ist, daß Harnack den Gegensatz zwischen sich und seinen kirchlichen Gegnern, der an sich schon groß genug ist, wiederholt durch unvorsichtige Formulierungen ganz wesentlich verschärft hat. Dies geschah zu Beginn des Apostolikumsstreits und ebenso in dem Vortrage, welchen Harnack am 6. Oktober 1896 auf der bekannten Eisenacher Versammlung über das Thema: „Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus“ hielt. Daß Harnack gerade da, wo er sich anschickte, „einen Ehrenkranz auf Albrecht Ritschls Grab zu legen“, in der Erörterung über die zweierlei Elemente, die noch im ganzen Protestantismus lebendig und von Ritschl nüchtern und klar wieder auf den Leuchter gestellt seien, die Person Christi mit keinem Worte erwähnt hat, muß tief bedauert werden, weil dadurch weiteren Kreisen ein falsches Bild sowohl von Ritschl, als auch — wie wir vorläufig wenigstens noch annehmen möchten — von Harnack selbst dargeboten worden ist, und weil eine Untersuchung über die noch im Protestantismus vorhandenen gemeinsamen Elemente auf die Hervorhebung dieses zentralen Mittelpunktes, auch wenn es in der denkbar allgemeinsten Formulierung geschehen sollte, keinesfalls verzichten darf.

Nach unsern bisherigen Ausführungen steht es also fest, daß wesentlich mit unter Harnacks Einfluß trotz der supranaturalen Stellung desselben gegenüber der geschichtlichen Offenbarung die Grenzen, welche die Ritschlsche Schule von der theologischen und kirchlichen Linken bisher klar trennten, fließend geworden sind. Hierzu haben aber auch noch andere Umstände beigetragen. Wiederholt ist es vorgekommen, daß frühere Zuhörer Ritschls sich im ferneren Verlaufe ihrer theologischen Entwickelung der kritischen Richtung zuwandten; wir erinnern an die Hannoveraner Wrede und Gunkel, an den Elsässer Baldensperger, an Johannes Weiß und Bousset. Andere, wie Jülicher und Grafe, haben, bereits aus dem Lager der kritischen Theologie kommend, Fühlung mit der Schule Ritschls durch Mitarbeit an der „Christlichen Welt“ genommen. Auch der jüngste Dogmatiker der Ritschlschen

Bewegung, Tröltsch, gehört seinen Grundanschauungen nach diesem Kreise an. Soweit diese Theologen — bei den meisten ist es der Fall — mit Ritschls genuinen Schülern litterarisch und kirchenpolitisch in Verbindung geblieben sind, kann man sie im weiteren Sinne des Worts als „Ritschlsche Linke" bezeichnen, die mit den im Protestantenverein gepflegten kirchenpolitischen Bestrebungen nichts zu thun hat, sondern zur positiven Mitarbeit an einer Reihe kirchlicher Aufgaben bereit ist. Beachtet man daneben die andere bedeutsame Thatsache, daß die Bewegung des kirchlichen Liberalismus, welche im Protestantenverein ihren Sammelpunkt hat und in der „Protestantischen Kirchenzeitung" ihr litterarisches Organ besaß, in raschem Niedergang begriffen ist, so liegt es sehr nahe, beide Erscheinungen in innere Verbindung zu bringen. Ja, sie stehen zu einander in enger Beziehung. Wenn Göhre, der geistliche Sohn Harnacks und Freund Rades, in den „Ergebnissen und Forderungen" seiner „praktischen Studien" unter den Fabrikarbeitern uns erklärt, daß der sächsische Industriearbeiter in seinem Empfinden, Denken und Auffassen ebenso wenig mehr wie der sogenannte Gebildete unserer Zeit auf die geistige Verfassung vergangener Zeiten zurückzuschrauben sei, daß die modernen „aufgeklärten" Arbeiter den Frieden, nach welchem sie sich sehnen, im Christentum nicht mehr finden könnten, weil ihnen seine ewig unveränderlichen Heilsgüter in einer Form und Verfassung dargeboten würden, die für sie heute unannehmbar sei, wenn er die Forderung erhebt, die alten Formen zu zerbrechen und die Wahrheit unsers Glaubens in neuen Ausprägungen, wie sie dem modernen Menschen allein kongenial sein könnten, zu übermitteln, wobei „der ganze Apparat der modernen echten Wissenschaft Helferdienste leisten" solle und könne, wenn er endlich verlangt, daß bei dieser Arbeit immer „anzuknüpfen" sei an die geschichtliche Person Jesu von Nazareth, vor deren stiller Hoheit auch der Arbeiter sich heute allein noch beuge,[1]) — so liegt in dieser

---

[1]) Paul Göhre, Drei Monate Fabrikarbeiter und Handwerksbursche. Leipzig 1891. S. 218, 219.

„Vermählung der alten Heilswahrheiten mit den neuen Erkenntnisformen" nichts, wogegen die Vertreter des kirchlichen Liberalismus Einspruch zu erheben hätten, im Gegenteil, es ist ihnen dies alles aus tiefster Seele gesprochen. Warum soll sich aber das jüngere unter dem Einfluß der kritischen Theologie stehende Geschlecht dem Protestantenverein anschließen, wenn sich ihm in der Gemeinschaft mit den „Freunden der christlichen Welt" ein ungleich größerer und zugleich sehr befriedigender Wirkungskreis darbietet? Es würde kein Grund zur Verwunderung für uns vorliegen, wenn die bekannte Forderung der „Versöhnung des Christentums mit dem modernen Bewußtsein" von diesen Kreisen aufs neue als Parole ausgegeben würde. Insofern hat diese ganze neuere Entwickelung — wir sagen nicht der Ritschlschen Theologie, aber der „Christlichen Welt" — eine sehr ernste Seite. Die „Christliche Welt" selbst ist nicht ohne Schädigung aus dieser Verbindung hervorgegangen. Dies muß um so mehr bedauert werden, als sie durch gediegene erbauliche Artikel, durch Darbietung einer reichen Fülle belehrenden Inhalts, durch mutiges Eintreten für kirchliche Interessen und durch ihr Verständnis für die Arbeiten der äußeren und inneren Mission sich mit Recht auch das Vertrauen streng kirchlich gerichteter Persönlichkeiten erworben hatte. Aber die weitgehende Toleranz der Redaktion in der Aufnahme auch anderer Artikel, welche nicht hinreichend gesicherte Resultate der Kritik in wenig erbaulicher Weise zur Kenntnis des großen Leserkreises brachten, ebenso auch unvorsichtige, sachlich durchaus nicht begründete Urteile über hervorragende religiöse Erscheinungen der Vergangenheit oder der Gegenwart, endlich die scharfe Stellungnahme des Blatts in den neuesten kirchlichen Kämpfen, die den ursprünglichen Intentionen der Herausgeber nicht entsprach, haben der „Christlichen Welt" in der Ausübung des ihr zu teil gewordenen Berufs schwere Hemmungen bereitet. Doch stehen wir nicht an, zu behaupten, daß der von der Schriftleitung der „Christlichen Welt" befolgten Methode ein gesunder kirchlicher Gedanke zu Grunde liegt. So lange die evangelische Kirche als Volkskirche fortbesteht, und so lange die Theologie

als Wissenschaft uns erhalten bleiben soll, so lange wird auch das Vorhandensein einer einseitig kritischen Geistesrichtung in Kirche und Theologie als eine geschichtliche Notwendigkeit anerkannt werden müssen. Je mehr es aber gelingt, den von dieser beeinflußten Gliedern der christlichen Gemeinde wichtige und schöne Aufgaben innerhalb des großen Organismus des religiösen Volkslebens anzuweisen und die in ihrem persönlichen Leben schlummernden positiven Keime zur Entfaltung zu bringen, um so mehr werden sie vor unfruchtbarer Opposition bewahrt bleiben und auch an ihrem Teile zur Erhaltung der inneren Gesundheit der kirchlichen Gemeinschaft beitragen. Ritschl gebührt, wie wir später zeigen werden, Dank dafür, daß er in die Kreise der kritisch gerichteten Theologen durch seine energische Gedankenarbeit positivere dogmatische Anschauungen hineingepflanzt hat, als sie bisher dort heimisch waren. Wird man sich in der Schriftleitung der „Christlichen Welt" dazu entschließen, klarer und schärfer als bisher die unverrückbaren Grenzen, welche für alles positive Wirken durch die christliche Offenbarung nach links hin vorgezeichnet sind, festzustellen, werden ihre Mitarbeiter eine größere Zurückhaltung in der Darbietung der Resultate ihrer kritischen Forschungen beobachten, wird man allerseits bei der Beurteilung der im kirchlichen Leben der Gegenwart vorhandenen Schäden diejenige zarte Rücksicht und freundliche Schonung an den Tag legen, ohne die ein gesegnetes Wirken in der Gemeinde Christi — zumal in den jetzigen traurigen Wirren — nicht denkbar ist, so wird man einen nicht zu unterschätzenden Beitrag zu der Arbeit leisten, welche gethan werden muß, wenn Kreise des Volkslebens, welche zur Zeit dem Einfluß der Kirche fast völlig entrückt sind, wieder in lebendige Berührung mit derselben gebracht werden sollen.

Endlich müssen wir noch darauf hinweisen, daß eine nicht geringe Zahl der Schüler Ritschls auch in ihrer Stellung zur sozialen Frage ganz andere Wege eingeschlagen hat, als Ritschl sie billigte. Daß gleich der erste „Evangelisch-soziale Kongreß", welcher in der Pfingstwoche des Jahres 1890, am 28. und 29. Mai, in Berlin stattfand, von Rade und seinen

Freunden mit voller innerer Zustimmung begrüßt und nachher in seinen Bestrebungen thatkräftig unterstützt wurde, hatte allerdings nicht befremdliches. Man ging eben auch hier von dem richtigen Grundsatz aus, daß die heilsamste Art, Gegensätze der christlichen Überzeugung auszutragen, „der Wetteifer kirchlicher Mitarbeit" sei,[1]) und man reichte Stöcker und andern Vertretern der kirchlichen Rechten aufrichtig die Hand. Sodann sah man es als die durch die soziale Krisis der evangelischen Christenheit unmittelbar gestellte Aufgabe an, die in ihr schlummernden sittlichen Kräfte ganz anders als bisher zu heben und in Thätigkeit zu setzen, damit jeder Stand seine Pflicht thue.[2]) Wenn man zugleich bedauerte, daß die lutherische Lehre vom irdischen Beruf bei dieser Gelegenheit nicht zur feierlichen Verkündigung käme, da sie wie kein anderes Stück der evangelischen Predigt unmittelbar soziale Bedeutung habe,[3]) so bewegte man sich mit dem allen auf dem Boden reformatorischer Anschauungen, deren Bedeutung von Ritschl ausdrücklich hervorgehoben worden war. Daß diese Linien von Vielen bald nicht mehr innegehalten worden sind, ist der eifrigen Mitarbeit Naumanns an der „Christlichen Welt" und dem großen Einflusse, den er durch diese Thätigkeit auf weitere Kreise ausübte, zuzuschreiben. Ritschl hat nur insofern diese Entwickelung vorbereitet, als er durch seine Lehre vom Reich Gottes namentlich in ihrer ersten einseitig ethischen Formulierung, ferner durch die starke Betonung der Beziehung des Begriffs des ewigen Lebens auf das Diesseits, endlich durch seine kritische Stellung gegenüber dem Pietismus und den von demselben gepflegten Arbeiten der inneren Mission die Stimmung in den Gemütern vieler seiner Schüler erzeugte, welche sie für Naumanns Propaganda empfänglich machte. Jedenfalls liegt aber die Thatsache vor, daß eine ganze Reihe jüngerer Schüler Ritschls der technischen Seite der sozialen Frage eine große Aufmerksamkeit

---

1) Christliche Welt. 1890. S. 478.
2) Christliche Welt. 1890. S. 537.
3) A. a. O. S. 479.

zugewendet hat und in die Agitation für bestimmte wirtschaftliche Ziele in einer Weise eingetreten ist, welche die von Ritschl scharf verurteilte soziale Thätigkeit Stöckers weit überbietet. Wir haben es also auch hier mit einem Abfall von Ritschls praktischen Grundanschauungen zu thun.

Es ist oben hervorgehoben worden, daß Harnack als Theolog an zwei bedeutsamen Punkten mit seinem Widerspruch gegen Ritschl eingesetzt hat. Wäre Harnack Berufssystematiker, so würde er zweifellos die für die Dogmatik sich ergebenden Konsequenzen mit unerbittlicher Schärfe gezogen haben. So ist es mehr oder weniger bei beiläufigen Bemerkungen, welche seinen Dissensus von Ritschl andeuten, geblieben. Jedoch muß daran erinnert werden, daß die beiden jüngsten Dogmatiker der Ritschlschen Schule die entsprechenden Folgerungen bereits zu öffentlichem Ausdruck gebracht haben.

Ernst Troeltsch, ein Sohn der bayerschen Landeskirche, wurde, nachdem er sich 1891 in Göttingen als Privatdozent der Kirchengeschichte habilitiert hatte und 1892 als außerordentlicher Professor nach Bonn berufen worden war, 1894 ordentlicher Professor der systematischen Theologie in Heidelberg. Schon in seiner ersten Schrift über „Vernunft und Offenbarung bei Joh. Gerhard und Melanchthon", welche 1891 erschien, bezeichnete er es als Grundproblem der Dogmatik, die religiöse Erkenntnis irgendwie mit der zu einer gegebenen Zeit herrschenden Bildung auszugleichen, um dadurch der Religion vollen Spielraum zu schaffen. In späteren Ausführungen kehren diese Gedanken bei Troeltsch immer wieder. Sein Ideal ist die Wiedererlangung der Einheitlichkeit des geistigen Lebens, welche die früheren Geschlechter in der von ihnen gestifteten Harmonie von Wissenschaft und Glauben genossen haben, die aber seit den neueren Kulturumwälzungen verloren gegangen ist und zu einer schmerzensreichen religiösen Krisis geführt hat. Im Zusammenhang dieser Betrachtung bringt er aber den christlichen Glauben in eine geradezu gefährliche Abhängigkeit vom Welterkennen. Bei aller Unmittelbarkeit und Gewalt der religiösen Erfahrung stellt sich nach Troeltsch doch

notwendig in den weniger intensiven Momenten das Nachdenken ein, wie diese Erfahrung und die mit ihr gesetzte Weltanschauung sich zu den anderweitig bekannten Thatsachen verhalten. Wenn hier wirklich große durchgreifende Thatsachengruppen sich fänden, die „völlig sicher" und doch zugleich in „unvereinbarem Widerspruch mit der christlichen Weltanschauung" wären, dann würde man doch in die Beweiskraft jener Stimmungen und Erfahrungen bei all ihrer Macht Mißtrauen setzen und sich nach einer Weltanschauung umsehen, welche mit jenen Thatsachen in Übereinstimmung wäre. „Ohne die Gewißheit der Zusammenbestehbarkeit" der christlichen Weltanschauung mit den Thatsachen und „deren wissenschaftlicher Verarbeitung" „würde die christliche Erfahrung ihre Wirkung auf die Dauer nicht behaupten können".[1]) Immer wieder kommt Troeltsch darauf zurück, daß es sich für die Theologie darum handele, ob ihre ethisch-religiöse Gesamtanschauung von Gott, Welt und Menschen mit den in unsern Gesichtskreis gerückten neuen Thatsachengruppen zusammen bestehen könne oder ob die Unvereinbarkeit beider uns zur „Gewinnung einer andern Weltanschauung", zur „Hoffnung auf eine neue Religion" forttreiben müsse.[2]) So sehen wir, daß sich Troeltsch durch seinen Abfall von der Ritschlschen Methode mit schweren Sorgen belastet, von denen Ritschl und seine genuinen Schüler nichts gewußt haben. Troeltschs Bestreben richtet sich deshalb darauf, wissenschaftliche Strömungen zu finden, welche die neuen Thatsachen und Methoden der Naturwissenschaft in einem Sinne bearbeiten, „bei welchem die christliche Weltanschauung bestehen kann". In der idealistischen Metaphysik glaubt er diese Denkrichtung gefunden zu haben. „Sie schafft dem christlichen Glauben Raum zum Atmen". Das Atmen muß die Religion selbst besorgen vermöge der ihr innewohnenden selbständigen Kraft und ihres eigentümlichen Ursprungs. Auf grund dieser Beobachtungen nennt Troeltsch die idealistische Metaphysik und den christlichen Glauben wahlverwandt.[3]) Hier

---

[1]) Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1893. S. 494, 495.

[2]) A. a. O. S. 505.

[3]) A. a. O. S. 514.

zeigen sich die inneren Berührungen Troeltschs mit Ritschl, nämlich da, wo die früher erwähnte Inkonsequenz Ritschls gegenüber seinen eigenen methodischen Voraussetzungen an den Tag tritt, wo er seinem Herzenszuge folgend Ausführungen und Ergebnisse der Lotzeschen Philosophie in sein System verflicht. Wir bemerken noch, daß Troeltsch, soweit man aus kurzen Andeutungen schließen kann, in seinen konkreten dogmatischen Anschauungen mit Ritschl und seinen Schülern vorläufig noch gute Fühlung behalten hat, sofern er den absoluten Charakter der christlichen Religion, die supranaturale Beurteilung der Person Christi und die Auffassung der Sünde als wirklicher Schuld aufrecht erhält. Im übrigen sind Troeltschs methodische Ausführungen herausgeboren aus einer Stimmung, die mit der Harnacks große Verwandtschaft hat, wenn derselbe von der „großen Auseinandersetzung zwischen Offenbarung und Vernunft" spricht. Wir dürfen uns nach allem, was wir gehört haben, nicht darüber wundern, daß durch Troeltschs Rede in der Diskussion nach Harnacks letztem Vortrag in Eisenach ein tiefer Zug von Pessimismus hindurchging. Wer von der Überzeugung der „Selbständigkeit der christlichen Religion" fest durchdrungen ist, wie dies bei Troeltsch der Fall ist, und zugleich der Dogmatik in erster Linie die Aufgabe stellt, die christliche Erkenntnis mit der zu einer Zeit herrschenden geistigen Bildung in Übereinstimmung zu bringen, wer den absoluten Charakter der geschichtlichen Offenbarung in Christo nicht preiszugeben gewillt ist und doch die „Einheitlichkeit des geistigen Lebens" von vornherein als den alles beherrschenden Gesichtspunkt geltend macht, der stellt sich damit eine Aufgabe, die er wissenschaftlich zu lösen nicht imstande ist, und er steht in Gefahr, in eine innere Disharmonie, in einen Dualismus viel bedenklicherer Art zu geraten, als derjenige ist, welchen er hat vermeiden wollen. Man fragt sich, auch wenn man der Ritschlschen Bewegung nicht angehört, unwillkürlich, warum die Jüngeren den positiven Ertrag dessen, was Ritschl und Herrmann in ernster sittlicher und dialektischer Arbeit für die christliche Apologetik erstritten haben, nicht gründlicher verwerten, um

dann vielleicht von gesicherten Grundlagen aus ihren universalen Neigungen entsprechend eine reichere Gesamtanschauung zu erstreben. Wenn irgendwo, so gewährt in der christlichen Lehrwissenschaft die sorgfältige Begrenzung der Aufgabe diejenige Sicherheit, Kraft und innere Überlegenheit, welcher die Theologie gerade in unserer Zeit den Übergriffen des profanen Denkens gegenüber nicht entraten kann.

Otto Ritschl habilitierte sich 1885 an der theologischen Fakultät zu Halle, wurde 1889 als außerordentlicher Professor nach Kiel und 1894 in gleicher Eigenschaft als Nachfolger Troeltschs nach Bonn berufen. Er schrieb u. a. über „Schleiermachers Stellung zum Christentum in seinen Reden über die Religion 1888", mehrere kleinere kirchengeschichtliche Arbeiten, sowie Aufsätze in Gottschicks theologischer Zeitschrift, vor allem die Biographie seines Vaters, welche unter dem Titel „Albrecht Ritschls Leben" in zwei Bänden 1895 und 1896 erschien. Dieselbe bietet eine sehr sorgfältige und wertvolle Darstellung des wissenschaftlichen Entwickelungsganges Ritschls und eine genaue Analyse des Inhaltes der einzelnen Schriften desselben. In seinen eigenen dogmatischen Anschauungen hat Otto Ritschl, wie wir im nächsten Abschnitt zeigen werden, weitgehende Zugeständnisse an die Resultate der historisch-kritischen Forschung gemacht und dadurch thatsächlich die methodischen Grundlagen der Theologie Albrecht Ritschls modifiziert. In dieser Hinsicht steht er Harnack nahe, ja man kann geradezu sagen, daß er die aus Harnacks Stellung zum biblischen Kanon für die Dogmatik sich ergebenden Konsequenzen gezogen hat.

Wir nennen von den jüngeren Systematikern der Ritschlschen Schule an dieser Stelle noch Friedrich Traub, Professor am niederen Seminar zu Schönthal in Württemberg. Seine kritischen Abhandlungen, namentlich auch seine Ausführungen über Fragen philosophischen Inhalts zeichnen sich durch eine große begriffliche Schärfe und Klarheit aus. Er veröffentlichte eine Schrift über „die sittliche Weltordnung" und mehrere Aufsätze in theologischen Zeitschriften. Auch Traubs dogmatische Anschauungen sind materiell durch seine Zustimmung

zu Resultaten der modernen Kritik, ähnlich wie bei Harnack, nicht unwesentlich beeinflußt.

In die Diskussion über die praktisch-kirchlichen Fragen, welche in diesem Zeitraum die Gemüter besonders in Anspruch nahmen, griff mit mehreren Schriften u. a. auch Freiherr von Soden ein. Seit 1887 Prediger an der Jerusalemer Kirche in Berlin habilitierte er sich zugleich 1889 als Privatdozent an der theologischen Fakultät daselbst und wurde 1893 zum außerordentlichen Professor ernannt. Neben einer größeren Anzahl von Arbeiten exegetischen Inhalts veröffentlichte er 1890 eine Schrift unter dem Titel „Und was thut die evangelische Kirche?", 1891 schrieb er über „Reformation und soziale Frage" (in Baumgartens „Evangelisch-soziale Zeitfragen"), 1892: „Und Friede auf Erden. Ein Wort zum Streit um das Apostolikum.", endlich hielt er auf dem Kongreß in Dortmund einen Vortrag über „Die Beteiligung der Gebildeten am kirchlichen Gemeindeleben". Auch Arthur Titius, welcher 1895 über „Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit und ihre Bedeutung für die Gegenwart" schrieb und in demselben Jahre als außerordentlicher Professor nach Kiel berufen wurde, hat der sozialen Frage und zwar nicht nur in ethischer, sondern auch in technischer Hinsicht sein Interesse zugewendet.

Seit dem Jahre 1891 besitzt die Ritschlsche Schule auch für größere theologische Abhandlungen ein eigenes Organ in der von Gottschick herausgegebenen „Zeitschrift für Theologie und Kirche."

Vergegenwärtigen wir uns kurz den Gesamteindruck, welchen die oben zur Darstellung gebrachte neueste Entwickelung der Ritschlschen Schule auf die Vertreter kirchlicher Anschauungen ausüben mußte, nehmen wir hinzu die Verstimmung, welche durch die Kämpfe um das apostolische Glaubensbekenntnis, durch die bekannten Vorgänge auf dem Bonner Ferienkursus 1893, vor allem aber auch durch die Verhandlungen auf der am 5. und 6. Oktober 1896 im Eisenach abgehaltenen Versammlung der „Freunde der Christlichen Welt" hervorgerufen wurde, so dürfen wir uns keinen Augen-

blick wundern, wenn der Gegensatz zwischen unsern kirchlichen Kreisen und der unter dem Gesichtswinkel dieser Ereignisse beurteilten Ritschlschen Bewegung in den letzten Jahren noch an Schärfe zugenommen hat. Um so unabweisbarer ist aber auch im Hinblick auf den Ernst der gegenwärtigen Situation für alle, welchen die Förderung des kirchlichen Lebens am Herzen liegt, die Verpflichtung, an eine unbefangene Prüfung der Frage heranzutreten, ob die bis jetzt von uns in Betracht gezogenen Kundgebungen der Ritschlschen Schule die Unterlage für ein allseitiges und treffendes Urteil über die ganze von Ritschl ausgegangene theologische Bewegung darbieten. Es ist deshalb dringend erforderlich, einerseits eine genaue Untersuchung darüber anzustellen, in welchem Sinne der Ritschlschen Theologie auch in ihrer genuinen Gestalt ein Wahrheitsgehalt zuerkannt werden muß, und sodann in eine Erörterung über die noch wichtigere Frage einzutreten, ob die bereits in der zweiten Periode der Geschichte der Ritschlschen Schule unternommenen Versuche, die Ritschlsche Theologie in biblisch-kirchlicher Richtung umzubilden, erfolgreich fortgeführt worden sind. Diese beiden Fragen sind von geradezu entscheidender Bedeutung; denn von ihrer Beantwortung hängt es ab, ob und wie weit die christliche Gemeinde hoffen darf, mit Vertretern der Ritschlschen Bewegung zu einer für Theologie und Kirche segensreichen Verständigung zu gelangen.

Unter den kirchlichen Theologen, welche sich in diesem Zeitraum mit Ritschl auseinandergesetzt haben, dringt in sehr beachtenswerter Weise G. E. A. Schulze (seit 1893 Pastor des Diakonissenhauses „Bethanien“ in Berlin) darauf, daß die Kirche die in der Ritschlschen Theologie vorhandenen Wahrheitselemente würdige, und er hält die symboltreuen Lutheraner für besonders dazu berufen, das Gute, was Ritschl gebracht habe, in die kirchliche Theologie überzuleiten. So werde die Kirche vom Ritschlianismus ihren Gewinn haben und auch durch ihn be-

reichert ihre Bahn ziehen.[1]) Ebenso spricht auch W. Gräber davon, daß die evangelische Theologie aus der reichen Gedankenarbeit Ritschls die mannigfaltigsten Anregungen und Belehrungen empfangen habe, deren Verwertung noch auf längere Zeit hinaus ihre Kräfte in hohem Maße in Anspruch nehmen werde.[2]) Von kirchlicher Seite aus sind in letzter Zeit in die öffentliche Diskussion über die Ritschlsche Theologie noch eingetreten u. a. Schröder,[3]) E. Ecke,[4]) Polstorff,[5]) Glage,[6]) E. Cremer[7]) und Paul Lechler:[8]) außerdem ist auf die Darstellung bei Nippold[9]) hinzuweisen.

---

[1]) Pietismus, Ritschlsche Theologie und Luthertum. 1890. Vorrede und S. 7, 8.

[2]) Die Lehre vom Reiche Gottes nach Ritschl. Kirchl. Monatsschr. 1890 S. 613.

[3]) Die Grundschäden der Ritschlschen Theologie. Kirchl. Monatsschr. 1890. S. 675—697.

[4]) Über Ritschls fides implicita. Kirchl. Monatsschr. 1892 Heft I; ebenso in mehreren anderen Abhandlungen dieser Zeitschrift.

[5]) Der Subjektivismus in der modernen Theologie und sein Unrecht. 1893. (Gegen Kaftan und Herrmann).

[6]) Der Grundfehler der Ritschlschen Theologie. 1893.

[7]) Die stellvertretende Bedeutung der Person Jesu Christi. 1893. Die Vergebung der Sünden durch Jesus. 1895.

[8]) Der Glaube an die Gottheit Christi. Eine Studie zur Theologie Ritschls und Kaftans. 1895.

[9]) Handbuch der neuesten Kirchengeschichte. 3. A. III. Bd. I. Abt. 1890.

IV.

Der Wahrheitsgehalt der Ritschlschen Theologie.

I.

Die Bedeutung der neuen Methode für die wissenschaftliche Behandlung der Glaubenslehre.

Der dritte Band von Ritschls großem Werke „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung", beginnt mit einer Darlegung, deren Inhalt Ritschl in der zweiten und dritten Auflage des Werkes durch die Überschrift bezeichnet hat: „*Der Standpunkt der systematischen Theologie in der christlichen Gemeinde.*" In einer Reihe klarer, mit der Kraft persönlicher Überzeugung vorgetragener Gedanken legt Ritschl hier gleichsam ein Bekenntnis ab von den Grundlagen der Theologie, welche sich ihm als tragfähig erwiesen haben. *Ausschließliche Quelle für sein religiöses Denken* ist ihm *die göttliche Offenbarung in der Person Jesu Christi*, in welchem die christliche Gemeinde das hohe Gut der *Sündenvergebung* empfangen hat. Hierbei — das ist sehr beachtenswert — beschränkt sich Ritschl nicht darauf, die *Lehre Christi als Norm für unsern Glauben* hinzustellen, sondern er weist uns auch hin auf *das Bekenntnis der Apostel als der „ältesten Repräsentanten" der christlichen Gemeinde*. „Die authentische und erschöpfende Erkenntnis der religiösen Bedeutung Jesu ist daran gebunden, daß man sich in die von ihm gestiftete Gemeinde gerade insofern einrechnet, als dieselbe überzeugt ist, *die Sündenvergebung als seine eigentümliche Wirkung* empfangen zu haben. Dieser religiöse Glaube ist nicht eine widergeschichtliche Ansicht

von Jesus, und die geschichtliche Würdigung Jesu beginnt nicht erst, wenn man sich dieses Glaubens, dieser religiösen Schätzung seiner Person entledigt hat." „Den vollen Umfang seiner geschichtlichen Wirklichkeit kann man nur aus dem Glauben der christlichen Gemeinde an ihn erreichen; und auch nur seine Absicht, dieselbe zu gründen, kann geschichtlich nicht vollständig verstanden werden, wenn man sich nicht als Glied dieser Gemeinde seiner Person unterordnet." Hieraus ergiebt sich, daß der Stoff für die theologische Lehre von Sündenvergebung, Rechtfertigung, Versöhnung direkt nicht sowohl in den Aussprüchen Christi, die sich darauf beziehen, zu suchen ist, als vielmehr in den entsprechenden Darstellungen des ursprünglichen Bewußtseins der Gemeinde. Der Glaube der Gemeinde, daß sie zu Gott in dem Verhältnis steht, welches durch Sündenvergebung wesentlich bedingt ist, ist das unmittelbare Objekt des theologischen Erkennens. Wegen dieser Lage der Sache ist es nun auch begründet, daß die theologische Terminologie sich direkt an die apostolischen Vorstellungsreihen anlehnt, und es wäre ein falsch verstandener Purismus, wenn man die weniger ausgeführten Andeutungen Jesu in dieser Hinsicht vor den Formen der apostolischen Vorstellungen bevorzugen wollte.[1]) In der zweiten und dritten Auflage fügt Ritschl diesen Erklärungen noch die bedeutsame Bemerkung hinzu: „Die Bedingung, welche für das Verständnis der durch Christus verbürgten Sündenvergebung, Rechtfertigung, Versöhnung nachgewiesen ist, gilt für alle Glieder des christlichen Vorstellungskreises. Man kann auch Gott, die Sünde, die Bekehrung, das ewige Leben im Sinne des Christentums nur erkennen und verstehen, sofern man mit Bewußtsein und Absicht sich in die Gemeinde, die Christus gestiftet hat, einrechnet. Diesen Standpunkt einzunehmen, ist der Theologie geboten, und nur so kann es gelingen, ein System der Theologie auszuführen,

---

[1]) III[1]. S. 2, 3.

welches diesen Namen verdient."[1]) Somit geht das Bestreben Ritschls darauf hin, eine Darstellung der christlichen Lehre zu geben, „welche jedes Glied derselben aus dem Standpunkt der erlösten Gemeinde Christi auffaßt und beurteilt".[2])

Eine wertvolle Ergänzung empfangen die Ausführungen durch die wichtigen einleitenden Abschnitte des zweiten Bandes, in welchen die Bedeutung der Neutestamentlichen Urkunden als „ausschließlicher Autorität für die theologische Erkenntnis der christlichen Offenbarung" im Vergleich mit der gesamten folgenden kirchlichen Litteratur noch besonders hervorgehoben wird. Ist die Theologie dazu berufen, zum Zwecke der Leitung des kirchlichen Unterrichts die authentische Kenntnis der christlichen Religion und Offenbarung zu gewinnen, so kann diese nur aus Urkunden geschöpft werden, welche der Stiftungsepoche der Kirche nahe stehen, und aus keinen anderen. Die Gründungsepoche der christlichen Religion umfaßt aber nicht bloß das persönliche Wirken Christi, sondern auch die erste Generation seiner Gemeinde, da ohne diesen bestimmten Erfolg die Absicht des Stifters nicht als wirksam erkannt werden kann. Die Urkunden dieser wirksamen Offenbarung sind die Bücher des Neuen Testaments.[3]) Unter Abweisung einer besonderen Inspirationstheorie kommt Ritschl auf dem Wege der „geschichtlichen Beurteilung"[4]) dazu, den Büchern des Neuen Testaments einen „spezifischen Vorzug"[5]) vor aller übrigen christlichen Litteratur zuzuerkennen und zwar durch den Nachweis der „authentisch Alttestamentlichen Bedingtheit des fundamentalen christlichen Ideenkreises".[6]) So steht für Ritschl der „überlegene Wert" des Neuen Testaments vor allen andern christlichen Büchern unumstößlich

---

1) III² S. 4.
2) III². S. 5.
3) A. a. O. II³. S. 12, 13.
4) A. a. O. II³. S. 11.
5) A. a. O. II³. S. 16.
6) A. a. O. II³. S. 17.

fest, und er stellt den grundlegenden Satz auf: Die Theologie, welche den authentischen Inhalt der christlichen Religion in positiver Form darstellen soll, hat denselben aus den Büchern des Neuen Testaments und aus keiner andern Quelle zu schöpfen. Weiterhin erklärt Ritschl — im Hinblick auf die Thatsache, daß das Neue Testament eine Reihe religiöser Gedankenkreise darstellt, unter denen der des Stifters zu unterscheiden ist von den Gedankenkreisen, welche sich „aus dem Bewußtsein der gestifteten Gemeinde" erheben „mit Merkmalen teils der Übereinstimmung, teils der individuellen Eigentümlichkeit", — daß zunächst alles dasjenige als maßgebend zu betrachten sei, was sich als übereinstimmender Gedankenstoff des Neuen Testaments ausweise. Doch fügt Ritschl diesem Satz sofort die Bemerkung hinzu, daß die Übereinstimmung in den hier interessierenden Gedanken überaus weit greife, daß namentlich auch der Kreis der Anschauungen Jesu mit den ihnen formell gegenüberstehenden Gedankenbildungen der Apostel in Einklang sei.[1])

Nach zwei Seiten hin werden nun von Ritschl diese methodischen Ausgangspunkte näher bestimmt. Wo eine wissenschaftliche Behandlung der Objekte des christlichen Glaubens in Aussicht genommen wird, kann man nicht in mechanischer Weise die Urkunde der Offenbarung als Lehrgesetz verwenden, sondern man muß vom Mittelpunkt der Offenbarung aus den Inhalt derselben organisch entwickeln. Nach dem Vorgange von Schleiermacher, welcher gefordert hatte, daß alle Glaubenssätze eine Beziehung auf Christus haben müßten, schreitet Ritschl zu der Erklärung fort, daß die Person Christi in der Dogmatik als Erkenntnisgrund für die Abgrenzung jeder Lehre in Betracht gezogen werden müsse,[2]) daß der Offenbarungswert Christi der Erkenntnisgrund für alle Aufgaben der Theologie sei.[3]) Somit ist alle Gotteserkenntnis

---

[1]) A. a. O. II³. S. 23.

[2]) A. a. O. III¹. S. 290. III³. S. 314.

[3]) A. a. O. III³. S. 6.

ausschließlich an Christus geknüpft;[1]) alle Gnadenwirkungen finden ihren Erkenntnisgrund an der Offenbarung in Christus; auch die Sünde ist nur zu verstehen von der Sündenvergebung aus, welche Christi spezifische Gabe ist.[2]) Diesen Maßstab für die Erbauung des theologischen Systems aus den Gedankenkreisen des Neuen Testaments bietet auch die Lehrnorm der lutherischen Kirche dar. Sie verpflichtet die Theologie auf die heilige Schrift, sofern sie, wie Luther sagt, Christum treibt, also „in dem Komplex der direkten Darstellung des Heils der Menschen“.[3])

Hiermit werden wir noch auf einen andern methodischen Gesichtspunkt von großer Tragweite hingewiesen. Es kommt nach Ritschl alles darauf an, ein „Verständnis der praktischen Beziehungen“ der göttlichen Offenbarung zu bewirken,[4]) die „Abspiegelung der dogmatischen Lehre im Subjekt“ zu verstehen. Deshalb darf es in der Dogmatik nicht „nur“ auf objektive Beschreibung göttlicher Wirkungen abgesehen sein. Nur durch die „Selbstthätigkeit, in welcher wir die Wirkungen Gottes aufnehmen und für unsere Seligkeit verwerten“, können wir „auch“ ein Verständnis der „objektiven Dogmen als religiöser Wahrheiten“ erlangen. Während in der Naturwissenschaft ein objektives, d. h. ein nicht interessiertes Erkennen am Orte ist, hat man es in der Theologie mit geistigen Vorgängen der Art zu thun, an welchen unsere Seligkeit hängt. Die Erkenntnis derselben wird also „durch bloß objektive Schilderung“ nicht „erschöpft“, vielmehr in sehr ungenügender Weise ausgeführt. In diesem Sinne weist Ritschl darauf hin, daß die Dogmatik nicht als die „Erzählung der großen Thaten Gottes“ oder als die „Geschichte des von Gott bewirkten Heils“ entworfen werden dürfe, sondern daß es notwendig sei, die Wirkungen Gottes, Rechtfertigung, Wiedergeburt, Mitteilung des

---

[1]) A. a. O. III³. S. 6.
[2]) A. a. O. III³. S. 7.
[3]) A. a. O. II³. S. 19.
[4]) A. a. O. III³. S. 34.

heiligen Geistes, Verleihung der Seligkeit im höchsten Gute so erkennen zu lehren, daß die entsprechenden Selbstthätigkeiten analysiert werden, in welchen die Wirkungen Gottes vom Menschen angeeignet werden.[1]) In der Konsequenz dieser Auffassung liegt es auch, daß die geheimnisvollen Vorgänge, in welchen der Mensch die Selbstmitteilung Gottes zu seinem Heil erleidet, nicht Gegenstand einer Erkenntnis sein können, welche das innere Erlebnis in dieser Gestalt fixierte und deutete; vielmehr werden sie in einer Aktivität des menschlichen Geistes aufgewiesen, in welcher dessen Fühlen, Erkennen und Wollen in verständlicher Ordnung zusammentreffen.[2]) Ritschl verlangt für alle theologischen Formulierungen von wissenschaftlichem Wert den Nachweis der „Zweckbeziehung in der gegenwärtig möglichen Erfahrung",[3]) die Erkenntnis der Dinge ist nach ihm immer darauf gegründet, daß sie „auf uns wirken";[4]) auch die Prädikate, welche Christo beigelegt werden, müssen in dem „Wirken Christi auf uns" aufgezeigt werden.[5]) Zur göttlichen Offenbarung gehört nach diesen Ausführungen „was in uns eine Weltanschauung im ganzen und die entsprechende Selbstbeurteilung, namentlich die Gewißheit des Heils, hervorruft.[6]) Auch bei Luther hat die religiöse Erkenntnis die Form des unbedingten Vertrauens.[7]) Somit ist alle christliche Erkenntnis ihrem innersten Wesen nach Heilserkenntnis; deshalb schreitet Ritschl zu der charakteristischen Erklärung fort, daß nichts in die Dogmatik aufgenommen werden dürfe, was nicht in der Predigt und in dem Verkehr der Christen unter einander verwertet werden könne.[8]) Im Sinne dieser Ausführungen behauptet Ritschl, daß sich

---

1) A. a. O. III³. S. 33, 34.
2) A. a. O. III³. S. 21.
3) A. a. O. III³. S. 470.
4) A. a. O. III¹. S. 357.
5) A. a. O. III¹. S. 351.
6) A. a. O. III¹. S. 357.
7) A. a. O. III³. S. 6.
8) A. a. O. III³. S. 573.

das religiöse Erkennen in selbständigen Werturteilen bewege.[1])

Im Hinblick auf diese Aufgaben der christlichen Glaubenslehre bemerkt Gottschick, die Gesamtanschauung von der christlichen Wahrheit, welche den Christen in seinem Personleben leite, stelle „sozusagen einen Querdurchschnitt durch die Gegenwart seines eigenen Lebens“ dar;[2]) dagegen müsse es einer Theologie, welche den kirchlichen Beruf in sich fühle, eine deutliche Gesamtanschauung von der Welt des Glaubens darzubieten, durchaus fern liegen, die christliche Wahrheit in der Form eines „Längendurchschnitts durch die Geschichte“ zu entwickeln. Alle Glaubensaussagen sprechen aus, was die Realitäten des Glaubens für den Christen gegenwärtig sind und bedeuten.[3]) Aus diesem Verfahren ergiebt sich mit innerer Notwendigkeit eine völlige „Umkehrung der Maßstäbe“, eine „totale Umänderung der herkömmlichen Problemstellung“.[4])

Nachdem wir in vorstehender Ausführung die drei großen Gesichtspunkte, welche für das Verständnis der theologischen Methode Ritschls und die Anerkennung ihres bleibenden Wertes von wesentlicher Bedeutung sind, dargelegt haben, weisen wir noch ausdrücklich darauf hin, daß wir mit Absicht an dieser Stelle von einer Behandlung der philosophischen Erkenntnistheorie Ritschls absehen. Während jene drei methodologischen Gesichtspunkte, das Zurückgehen auf das Bekenntnis der ersten Gemeinde als die grundlegende Norm für die theologische Erkenntnis, die christozentrische Behandlung der Dogmatik und die Charakterisierung der Glaubenslehre als Heilslehre, auch über die Grenzen der Ritschlschen Schule hinaus relative Würdigung und Anerkennung gefunden haben, ist die Erkenntnistheorie Ritschls selbst von einem größeren Teile seiner Schüler nicht anerkannt worden. So sagt u. a. Herrmann, daß er die erkenntnistheoretischen Grundlagen Ritschls nicht teile,

---

1) A. a. O. III³. S. 197.

2) Die Kirchlichkeit der sog. kirchlichen Theologie. S. 229, 230.

3) A. a. O. S. 230.

4) A. a. O. S. 107—109.

brauche er nicht erst zu versichern. „Ritschl hat als Theolog Großes geleistet; aber seinen Versuchen, die persönliche Überzeugung des Glaubens von der wissenschaftlichen Erkenntnis des nachweisbar Wirklichen abzugrenzen, wird keiner von uns eine grundlegende Bedeutung beimessen. Eine hohe Bedeutung haben sie auch für Ritschls Theologie selbst nicht gehabt. Die bahnbrechenden Gedanken, durch die Ritschl das Verständnis des Christentums gefördert hat, sind aus seinen Bemühungen, an Gedanken von Kant und Lotze anzuknüpfen, nicht erwachsen." Mit Recht erklärt es deshalb Herrmann für zwecklos, hier mit der Kritik einzusetzen.[1]) Friedrich Traub erklärt sogar von Ritschls Erkenntnistheorie, daß sie den Eindruck des „Unfertigen" und „Unvollkommenen" zurücklasse, und betont wie Herrmann, daß die Bedeutung der Ritschlschen Theologie nach einer ganz anderen Richtung hin liege: in der energischen Betonung der geschichtlichen Offenbarung. Hinsichtlich des so viel angefochtenen Terminus „Werturteil" läßt er es dahingestellt sein, wie weit die Wahl dieses Ausdrucks eine glückliche sei; in treffender Weise erklärt er aber, daß die objektive Wahrheit der religiösen Vorstellung durch diese Bezeichnung nicht im geringsten ins Wanken kommen solle; vielmehr handle es sich nur um die Frage, wie denn wir dieser objektiven Wahrheit gewiß werden können; dies könne nur geschehen innerhalb der Erfahrung des in den Glaubensvorstellungen ausgedrückten Werts. „Die Glaubensgewißheit ist nicht Resultat theoretischen Erkennens, sondern persönliche Überzeugung. Ihre Wahrheit kann nicht theoretisch erwiesen, sondern nur praktisch erlebt werden. In diesem Erlebnis aber wissen wir uns als Christen an die geschichtliche Gottesoffenbarung gebunden. Die persönliche Überzeugung, von der wir leben, ist die Wirkung des lebendigen Gottes selbst, der sie durch seine Offenbarung in uns weckt. Wenn man immer wieder sagt, das sei Feuerbachianismus

---

[1]) Theologische Litteraturzeitung. 1892. S. 383. Vgl. auch Herrmanns Bemerkung über Ritschls Erkenntnistheorie, Theologische Litteraturzeitung. 1888. S. 572.

oder komme auf solchen hinaus, so entspringt dieser Vorwurf lediglich aus dem ungegründeten Vorurteil, daß nur das theoretisch Erkennbare wirklich sei. Im Leben befolgt kein Mensch diesen Grundsatz. Auch die, welche ihn in der Theorie vertreten, richten sich doch in der Praxis nach der Regel, daß auch das praktisch Erlebbare Wirklichkeit, ja die wahre und höchste Wirklichkeit ist".[1]) Dem Urteile Traubs über Ritschls Erkenntnistheorie schließt sich in wesentlichen Punkten auch Otto Ritschl an.[2]) Ferner erklärt Kaftan bezüglich der vielerörterten Streitfrage über die Metaphysik in der Theologie, daß diese ganze Formulierung sich als irreführend erwiesen habe. Schon das Wort „Metaphysik" sei nicht geeignet, zur Verdeutlichung zu dienen, da es keinen eindeutigen Sinn habe und thatsächlich in sehr verschiedener Weise gebraucht werde. Nehme man die Verwertung der Metaphysik in der Theologie in dem Sinn, daß wir uns die Gegenstände des christlichen Glaubens im Zusammenhang einer kosmologischen Spekulation verständlich zu machen hätten, so sei dies auf das entschiedenste zu verwerfen. Verstehe man dagegen die Metaphysik und deren Befürwortung in der Theologie dahin, daß wir es im Glauben (und folglich auch in der Theologie) nicht blos mit subjektiven Bewußtseinszuständen und „religiöser Beurteilung", sondern mit ewigen übersinnlichen Realitäten zu thun haben, die schließlich alles Wirkliche tragen und bedingen, ohne deren Verständnis es daher auch kein wahres Verständnis des Wirklichen gebe, so würde Kaftan denen zustimmen, welche die

---

1) Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1894. S. 111.

2) Albrecht Ritschls Leben. II. S. 390—392. Er führt es auf eine Selbsttäuschung A. Ritschls zurück, wenn dieser erklären zu müssen glaubte, „jeder Theolog sei als wissenschaftlicher Mann genötigt oder verpflichtet, nach einer bestimmten Theorie der Erkenntnis zu verfahren, deren er sich bewußt sein und deren Recht er nachweisen müsse". Diese Selbsttäuschung sei aus Ritschls neu erwachtem Interesse an dem Gegenstande seiner Arbeit begreiflich, sie stehe aber damit nicht in Einklang, daß Ritschl sonst oft in richtigerer Weise über die ihrer formalen Mittel nicht immer deutlich bewußte und doch auf ihr Ziel sicher hinstrebende thatsächliche Dialektik seiner wissenschaftlichen Arbeit geurteilt habe. (A. a. O. S. 392.)

Verneinung der Metaphysik in der Theologie für eine Entleerung des Glaubens erklären.[1]) Mit Entschiedenheit weist sodann Häring darauf hin, daß das „eigentümliche Gebiet der Offenbarung" Glaubensurteile über die Welt einschließe, deren Tragweite für das „Welterkennen" ausdrücklich und absichtlich hervorgehoben werden müßte. „Sonst giebt sich der Gegner vor dem Losungswort „Ausscheidung aller Metaphysik" nicht gefangen, wie mir scheint, mit Recht".[2]) Der Behauptung Herrmanns, es sei unmöglich, die Glaubensgedanken mit dem Welterkennen auseinanderzusetzen, die Theologie habe nur die Aufgabe, sie so, wie sie aus dem Glauben hervorgehen, genau zu formulieren, setzt Häring die Erklärung entgegen: Man kann die Überzeugung völlig teilen, daß sie nur Wert haben, wenn sie aus dem Glauben und wie sie aus ihm hervorgehen, und doch fragen, ob nicht die geforderte genaue Formulierung eine genaue Erörterung gewisser Begriffe notwendig macht, die in der alten theologischen Metaphysik allerdings falsch verwendet wurden, aber zur scharfen Fixierung und Aufrechterhaltung der Probleme unentbehrlich sind.[3]) Endlich weist er in treffender Weise nach, daß aus der Betonung der praktischen Bedingtheit der Wahrheit des christlichen Glaubens nicht im geringsten der Schluß gezogen werden dürfe, als wolle man sie der streng wissenschaftlichen Kontrole entziehen und unbegründeter Weise als ein noli me tangere bezeichnen; auch die „allerdings vieldeutige und darum leicht mißverständliche Forderung „der Beseitigung der Metaphysik" aus der Theologie", ebenso wie die „Betonung der Werturteile" bedeute in keiner Weise den Verzicht auf die objektive Wahrheit des christlichen Glaubens.[4])

Auch Kattenbusch hat seiner Zeit, wie bereits erwähnt, in einer Auseinandersetzung mit Luthardt die Ritschlsche Erkenntnistheorie in einer Weise dargelegt und gedeutet, daß die

---

[1]) Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1893. S. 431.

[2]) Theologische Litteraturzeitung. 1888. S. 384.

[3]) A. a. O. 1887. S. 16.

[4]) Die Theologie und der Vorwurf der „doppelten Wahrheit". 1886. S. 27.

bedenklichen Seiten derselben, dabei völlig in den Hintergrund getreten sind.[1]) Nachdem er mit Ritschl erklärt hat, daß alles, was wir von Gott und Christus aussagen dürfen, nur hergeleitet werden könne aus der Wirkung auf uns, die sie üben, fährt er fort: „Was wir nicht bemerken in irgend einem Sinn, ist darum noch nicht notwendig außerhalb des Seins, aber außerhalb des Seins für uns. In diesen Ausführungen ist nichts enthalten, was als die Vorbereitung eines Systems von lauter Werturteilen in der Dogmatik im Unterschiede von Seinsurteilen erscheine. Es hat bloß den Sinn der allgemeinen Vereinigung der Grenzen der Leistungsfähigkeit der Dogmatik als Wissenschaft, wenn Ritschl von Gott und Christus nur so reden will, wie sie „für uns“, nicht wie sie „an sich“ existieren. Wenden wir die Unterscheidung von Wert- und Seinsurteilen an, so sind es sogar bislang lediglich Seinsurteile, die Ritschl gewinnen will. Das Werturteil besagt, ob das Ding für uns belangreich oder gleichgültig ist, ob es uns mit Lust oder Unlust affiziert. Ganz neutral gegen diese eventuelle spätere Scheidung in den uns zugänglichen Urteilen über Gott u. s. w. ist Ritschls oberster Grundsatz, daß, was wir überhaupt von Gott wissen können, zu erheben ist aus seinen Wirkungen auf uns.“ Kattenbusch weist noch darauf hin, daß Ritschls Seinsurteile in Betreff Gottes u. s. w. freilich Glaubenssätze seien, die nur für die religiöse Weltbetrachtung sicher gestellt werden könnten. Schließlich mag noch daran erinnert werden, daß auch Herrmann von mancher schärferen und schrofferen Formulierung, die er in früheren Zeiten aufgestellt hat, längst zurückgekommen ist. Der Schwerpunkt aller seiner Ausführungen bezüglich des Verhältnisses der Metaphysik zur Theologie ruht in dem Bestreben, den absoluten Charakter der christlichen Religion sicher zu stellen gegenüber den offenen oder verdeckten Angriffen der monistischen Denkweise in ihren mannigfachen Gestalten, und auf dem Nachweis, daß „das Welt-

---

[1]) Theol. Litteraturzeitung 1882 S. 158.

erkennen an die Beurteilung der christlichen Heilsobjekte nicht heranreiche".[1]) Sein „Dualismus" ist, auch wenn manche Wendungen desselben noch jetzt als anfechtbar erscheinen, jedenfalls aus dem tiefberechtigten Motiv hervorgegangen, die christlichen Heilsobjekte gegen Profanierung durch unberufene Denkoperationen zu schützen. Man wird auch nicht mehr in der Lage sein, Herrmann zu widersprechen, wenn er ausdrücklich seine Zustimmung dazu erklärt, daß ein Christ aus der Betrachtung der Natur und Menschengeschichte religiöse Erkenntnis und Erhebung schöpfe, und dann fortfährt: „Aber das werden wir ihm zeigen, daß wenn einmal seine tiefste Not sich ihm enthüllen wird, er ratlos sein muß, wenn er nur den Gott, dessen Ehre die Himmel erzählen, zu kennen meint, und nicht den Gott, der in dem gekreuzigten Christus in unsere Mitte getreten ist." Herrmann erklärt des weiteren, daß der nicht ein Christ sei und von der Offenbarung Gottes in Christo garnichts verstanden habe, der nicht in der Natur und der Menschengeschichte, vor allem in der eigenen Geschichte, das Andringen der ernsten Liebe Gottes verspüre. Aber das Licht, welches eine solche Deutung der Welt möglich mache, strahle überall von einem besonderen Ereignis aus, in welchem der Mensch die unwidersprechliche Manifestation Gottes gefunden zu haben glaube. Daß abgesehen davon „die bloße Gesetzmäßigkeit des Naturlaufs" eine Quelle religiöser Gotteserkenntnis sein könne, bestreite er aus guten Gründen.[2])

Alle diese zahlreichen unter sich übereinstimmenden Erklärungen aus dem Kreise der Schüler Ritschls sind geeignet, ernste Bedenken, welche Ritschls erkenntnistheoretische Ausführungen hervorgerufen haben, zu zerstreuen oder wenigstens abzuschwächen; eben deshalb geben sie uns aber auch das innere Recht, bei einer Darstellung des Wahrheitsgehaltes der Ritschlschen Theologie hinsichtlich der methodischen Vorzüge

---

1) Theologische Litteraturzeitung 1888 S. 619.

2) Theologische Litteraturzeitung 1884 S. 199.

derselben von einem Eingehen auf die Eigentümlichkeit der philosophischen Erkenntnistheorie Ritschls abzusehen. Dieselbe ist im letzten Grunde nur ein Versuch, Ritschls durchaus berechtigte Grundanschauung von dem praktischen Charakter der christlichen Glaubenswahrheiten theoretisch sicher zu stellen; insofern ist das, was an Ritschls erkenntnistheoretischen Ausführungen als richtig anzuerkennen ist, bereits in der den dritten methodischen Gesichtspunkt betreffenden Gedankenreihe zu befriedigendem Ausdruck gekommen.[1]) Ritschls Erkenntnistheorie kann aber in ihrer bisherigen Gestalt nicht aufrecht erhalten werden, weil sie von Voraussetzungen über Kant und Lotze ausgeht, die teilweise nicht zutreffend sind, weil sie durch mißverständliche Ausdrucksweise hie und da den Anschein des subjektiven Idealismus erweckt, weil sie endlich durch den Versuch, sich an Lotzesche Gedankenkreise anzulehnen, ihre innere Einheitlichkeit preisgiebt und Begriffselemente in sich aufnimmt, die den ursprünglichen Intentionen der Ritschlschen Theologie durchaus fremd sind.[2])

Wir weisen noch darauf hin, daß wir auch einige beiläufige Bemerkungen Ritschls, die den Anschein erwecken könnten, als ob sie noch andere methodische Grundsätze als die bereits dargelegten zum Ausdruck bringen sollten, in der obigen Darstellung nicht verwendet haben, weil sie entweder keinen wesentlich neuen Gesichtspunkt darbieten oder gar als fremdartige Elemente mit den methodischen Grundvoraussetzungen des Ritschlschen Systems in Widerspruch stehen. Zu letzteren rechnen wir u. a. die Behauptung, daß man Christus unverständlich mache, wenn man über ihn in Formen der Erkenntnis urteilen solle, die an kein anderes Objekt verwendet würden;[3]) denn so wie diese Behauptung nach dem Zusammenhange, in welchem sie sich findet, gemeint ist, widerstreitet sie einem der wichtigsten

---

[1]) Vergl. oben S. 134—136.

[2]) Vgl. das oben S. 46 ff. Ausgeführte.

[3]) A. a. O. III³. S. 440.

und klarsten Bestandteile des urchristlichen Bekenntnisses und ist deshalb seitens eines größeren Teils der Schüler Ritschls nicht weiter beachtet worden.

Wenn Ritschl ferner bei Besprechung der Versöhnungslehre Schöberleins betont, es komme in der wissenschaftlichen Erkenntnis darauf an, die Vielheit der Beziehungen, in welche die Versöhnung durch Christus zunächst gestellt worden sei, auf die möglichst erreichbare Einheit und Einfachheit zurückzuführen,[1]) so muß Ritschls Verdienst in dieser Hinsicht, soweit es sich um die Durcharbeitung des dogmengeschichtlichen Materials handelt, unumwunden anerkannt werden. Da aber Ritschl diese Bemerkung gerade im Hinblick auf die Gedankenreihen der Apostel gemacht hat, welche Schöberlein in möglichster Vollständigkeit wiederzugeben bestrebt war, so kann ein solches Bestreben dazu dienen, den Reichtum der biblischen Gesichtspunkte zu verkürzen. Daß Ritschl diese Gefahr bei Behandlung des Versöhnungswerks Christi nicht vermieden hat, ist wiederum von mehreren seiner Schüler erkannt worden, wie sich später zeigen wird. Deshalb ist es richtiger, auch diesen Gesichtspunkt hier außer acht zu lassen.

Ferner äußert Ritschl gelegentlich,[2]) bei der systematischen Theologie komme es „bekanntlich darauf an, den Inhalt der christlichen Religion, insbesondere die Erlösung durch Christus nach dem Maßstabe einer allgemeinen Erkenntnis von dem Verhältnis zwischen Gott und dem Menschengeschlecht zu ordnen." Da Ritschl betont, daß „diese Regel" von den „Erfahrungen Christi selbst und der an ihn Glaubenden abstrahiert werden" müsse und nicht anderswoher zu schöpfen sei, so kann man diesen Satz in unbedenklicher Weise als eine etwas andere Formulierung der methodischen Grundposition Ritschls verstehen; doch muß daran erinnert werden, daß dieser „Maßstab einer allgemeinen Erkenntnis von dem Verhältnis zwischen

---

[1]) A. a. O. I³. S. 653.

[2]) Geschichte des Pietismus. I. S. 566.

Gott und dem Menschengeschlecht" thatsächlich bei Ritschl der Ausgangspunkt der folgenschwersten Irrtümer seines Systems geworden ist, insofern er das in den Urkunden der christlichen Offenbarung überall vorausgesetzte lebendige Verhältnis Gottes zur Welt und zur Menschengeschichte einer abstrakteren Auffassung dieser Beziehungen geopfert hat.[1]) Aus demselben Grunde muß die von Ritschl wiederholt beobachtete und empfohlene Regel, sich „vorübergehend" in der theologischen Betrachtungsweise „auf den Standpunkt Gottes zu stellen", beanstandet werden; denn abgesehen davon, daß Ritschls Verfahren an diesem Punkte nicht diejenige methodische Sicherheit zeigt, die er sonst an den Tag legt, hat wenigstens in einem Falle dieser Titel dazu gedient, ein Element gefährlicher metaphysischer Spekulation unter dem Schein methodischer Berechtigung in Ritschls System einzuführen.[2]) Das in diesem Verfahren sich kundgebende durchaus berechtigte theologische Bedürfnis kann bei konsequenter und allseitiger Durchführung der oben bezeichneten methodischen Gesichtspunkte vollauf in anderer Weise befriedigt werden.

Nach diesen Vorbemerkungen sind wir nunmehr in der Lage, an die Beantwortung der Frage heranzutreten: Sind die oben dargestellten von Ritschl seiner dogmatischen Gedankenarbeit zu Grunde gelegten methodischen Gesichtspunkte als ein Fortschritt in der wissenschaftlichen Behandlung der Glaubenslehre zu begrüßen und in welchen Beziehungen ist dieses der Fall?

Wir beantworten diese Frage mit ja und behaupten, daß Ritschl sich um die Förderung der dogmatischen Wissenschaft nach vier Seiten hin verdient gemacht hat.

Zunächst ist es ja eine bekannte Thatsache, daß neue Formulierungen wissenschaftlicher Probleme immer einen mächtigen Reiz auf denkende Köpfe ausüben. Handelt es sich vollends um Fragen der Religion und Sittlichkeit, und werden diese

---

[1]) Vgl. das oben S. 51—54 Ausgeführte.

[2]) Rechtfertigung und Versöhnung III[1]. S. 284.

neuen Formulierungen von biblisch-kirchlicher Grundlage aus unternommen, so regen sie mit Notwendigkeit auch zu innerer Arbeit an. Es ist das Schicksal aller menschlichen Systeme, daß für sie eine Zeit kommt, da sie hinsichtlich ihrer formellen Gestalt an Bedeutung verlieren, da ihre Terminologie abgegriffen ist und alle Versuche, ihren Einfluß neu zu kräftigen, keinen Reiz mehr auf die Zeitgenossen ausüben. Im Gegensatz gegen mancherlei alternde Gedankenformen hat Ritschl durch energisches Betonen der Thatsachen des sittlichen Bewußtseins im Anschluß an Kant und durch kräftiges Festhalten an der Thatsache der absoluten Offenbarung in der Person Christi neue Kombinationen aufgestellt, durch welche die theologische Gedankenarbeit wieder kräftiger in Fluß gekommen ist. Auch wenn es, wie leider zugegeben werden muß, Ritschl nicht gelungen ist, seine Prinzipien zu konsequenter Durchführung zu bringen, wenn er teilweise in Einseitigkeiten der entgegengesetzten Richtung hineingeraten ist, wenn seine theologischen Aufstellungen sogar an nicht unwesentlichen Punkten eine Verkürzung der biblisch-reformatorischen Position bedeuten, so bleibt ihm doch das Verdienst, der theologischen Jugend neue Aufgaben gestellt und sie zu frischer, energischer Geistesarbeit gerade auf dem Gebiete der dogmatischen Wissenschaft angespornt zu haben. Es ist im innersten Wesen der evangelischen Kirche begründet, daß sie mit der dankbaren Freude an dem Besitz der geoffenbarten göttlichen Wahrheit ein zartes Verständnis für geistige und sittliche Werdeprozesse verbindet; darum wird sie dem energischen Bestreben Ritschls, in einer Zeit mannigfacher geistiger Gefährdung der theologischen Jugend der dogmatischen Gedankenarbeit neue gesunde Grundlagen und Ausgangspunkte zu schaffen, auf die Dauer ihre Anerkennung nicht versagen.

Betrachten wir nun zweitens die von Ritschl für den Aufbau des dogmatischen Systems in Vorschlag und Anwendung gebrachten methodischen Gesichtspunkte näher, so werden wir sofort finden, daß sie aus einer einheitlichen Grundanschauung hervorgegangen sind. Der Rückgang auf das Bekenntnis der ersten christlichen Gemeinde bezw. die Begründung

der systematischen Theologie auf die heilige Schrift und zwar auf sie allein, die Betonung der Person Jesu Christi als des Erkenntnisgrundes für alle Aufgaben der Theologie, endlich die energische Hervorkehrung der ethischen Funktionen des christlichen Lebens, überhaupt die Prüfung des dogmengeschichtlichen Begriffsmaterials auf seinen praktisch-religiösen Wert und die Verwerfung aller rein abstrakten Gedankenentwicklung — dies alles charakterisiert sich als eine kraftvolle und konsequente Anwendung der induktiven Methode im Betrieb der systematischen Theologie. Es ist das „fein sanft von unten Anheben“ Luthers, das „Quid est notitia Christi, nisi nosse beneficia Christi?“ Melanchthons in weiterer Ausführung. Handelt es sich um die geheimnisvollen Realitäten der unsichtbaren Welt, welche in der Gemeinde Christi zur Erneuerung des geistlichen Lebens ihrer Glieder wirksam sind, so ist die Person Jesu Christi der Ausgangspunkt und Maßstab für ihr theologisches Verständnis; gilt es umgekehrt, die Erscheinungen des Christentums im persönlichen Leben der Gläubigen zur Darstellung zu bringen, so richtet sich die wissenschaftliche Forschung zunächst auf die Bethätigung des christlichen Glaubens in den sittlichen Funktionen. Diese methodische Eigenart bezeichnet ein weitgehendes Entgegenkommen der theologischen Wissenschaft gegenüber der formellen Denkweise des modernen Menschen und kann vom dogmengeschichtlichen Standpunkte aus beurteilt als ein energischer Versuch begrüßt werden, die Wahrheit der christlichen Religion redlich suchenden, aber durch Zweifel irregeführten Seelen von zugestandenen Positionen aus wieder nahe zu bringen. Damit soll das Charisma dieser theologischen Richtung für die Lösung der apologetischen Aufgaben der christlichen Gemeinde anerkannt werden. Es muß mit großer Befriedigung erfüllen, wenn man sieht, mit welcher prinzipiellen Klarheit Ritschl in den späteren Auflagen seines großen Werks den Weg dieser apologetischen Thätigkeit treffend gezeichnet hat. Nach ihm ist es völlig ausgeschlossen, daß die Theologie den Beweis für die Wahrheit der christlichen Offenbarung dadurch anzutreten suche,

daß sie die Übereinstimmung derselben mit einer „philosophischen Weltanschauung" darlege. „So oft in Systemen des monistischen Idealismus selbst deren Übereinstimmung mit dem Christentum behauptet und dessen leitende Vorstellungen in der philosophischen Gesamtansicht verarbeitet worden sind, so ist der Gegensatz des Christentums auch dagegen immer wieder erprobt worden. Der wissenschaftliche Beweis für die Wahrheit des Christentums wird überhaupt nur in der Linie des schon von Spener ausgezeichneten Gedankens gesucht werden dürfen: Wer den Willen Gottes erfüllen will, wird erkennen, daß Christi Verkündigung wahr ist. (Joh. 7, 17.)" [1]) So wenig wir mit den innerhalb der Ritschlschen Schule in Umlauf befindlichen Anschauungen über die Gründe der Unkirchlichkeit, speziell über die „Schuld der Kirche" an dem großen Abfall unsers Geschlechts vom Christentum, einverstanden sein können, so gern erkennen wir an, daß die kräftige und zielbewußte Betonung der noch von weiteren Kreisen zugestandenen Thatsachen des sittlichen Bewußtseins seitens dieser Theologen, der energische, mit warmer innerer Beteiligung erfolgende Hinweis auf die wunderbare und geheimnisvolle Erscheinung der Person Jesu Christi im Mittelpunkt der Weltgeschichte, die in dem allen liegende kräftige Ablenkung der Gedanken von dem Zauberbann der Naturphilosophie in ihren mannigfachen Gestaltungen, endlich die gründliche Kenntnis der Gedankengänge, durch welche der moderne Mensch so leicht auf Irrwege geführt wird, — daß dies alles die Theologen dieser Richtung befähigt, in segensreicher Weise ihre Arbeit an den der Kirche Entfremdeten zu treiben, wo es sich um klare und charaktervolle Vertretung elementarer Grundpositionen der christlichen Weltanschauung handelt. So finden sich in den Schriften Kaftans, Herrmanns, Bornemanns u. a. treffliche Winke und Anregungen für den Kampf der christlichen Gemeinde gegen die Mächte des Materialismus, Pantheismus und ästhetischen Idealismus.

---

1) A. a. O. III². S. 24, III³. S. 24, 25.

Richten wir nunmehr unser Augenmerk auf die Art, wie Ritschl die heilige Schrift nicht nur als Norm, sondern als die ausschließliche Quelle für die Dogmatik hinstellt, so kann es nicht zweifelhaft sein, daß Ritschls prinzipielle Formulierung dieser methodischen Frage einen Fortschritt über den Standpunkt der meisten ihm vorausgehenden Dogmatiker bezeichnet. Sein Ausgangspunkt ist reicher als der eines Rothe, welcher nach dem Vorgange Schleiermachers die Dogmatik als die „Wissenschaft von den Dogmen" bezeichnet, als die Wissenschaft von dem Zusammenhang der in der Kirche zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre.[1]) Mit Recht weist Ritschl diese Auffassung von der Dogmatik als einer historischen Disziplin zurück und sieht als ihre Aufgabe die „Erzeugung abschließender, grundsätzlicher Erkenntnis der Offenbarung" an.[2]) So gewiß auch nach Ritschl bei der Erhebung des Schriftstoffes konfessionelle Maßstäbe in Anwendung gebracht werden sollen, wobei er selbst mit Entschiedenheit sich für die der lutherischen Kirche erklärt,[3]) so bleibt doch für ihn die Heilige Schrift die unüberbietbare Urkunde der göttlichen Offenbarung, aus welcher die Dogmatik die göttliche Wahrheit immer reicher und voller zu entnehmen hat. Andererseits ist Ritschls prinzipieller Standort durch seine Objektivität zuverlässiger als die Begründung der Glaubenslehre auf das christliche Bewußtsein, ob man nun mit Philippi „die durch die Offenbarung erleuchtete Vernunft des dogmatisierenden Subjekts" als Quelle der systematischen Theologie bezeichnet, oder diese Position mit Hofmanns bekanntem Wort dahin charakterisiert, daß „ich, der Christ, mir, dem Theologen eigenster Stoff meiner Wissenschaft bin"; ob man hierbei mehr die individuelle Erfahrung des einzelnen Dogmatikers im Auge hat, wie Hofmann, oder mit besonderem Nachdruck betont, daß die Wahrheitserkenntnis des christlichen Systematikers „nicht bloß eine individuelle, sondern

[1]) Rothe, Zur Dogmatik, S. 14.

[2]) A. a. O. II³. S. 2 und S. 9.

[3]) A. a. O. S. 18—20.

generell begründete sein müsse," insofern ihm die „wurzelhafte, unlösbare, solidarische Verbundenheit seiner individuellen Persönlichkeit mit der Menschheit Gottes präsent, real, gewußt und gewollt" sei, wie Frank nach dem Vorgang von Thomasius thut.[1]) Auch die formell der ebengenannten verwandte Methode von Lipsius, welcher die „gemeinsamen inneren Erfahrungen, auf welche bei allen Christen in irgend einem Maße zu rechnen wäre", als den Stoff der Theologie fixiert, scheitert an der Thatsache, daß ein Theologe, welcher diesen Weg einschlägt, doch immerhin seine Persönlichkeit als Maßstab für die Beurteilung der Erfahrungen anderer anwenden muß.[2]) Es ist eben doch nur „individuelles" Christentum, das bei der Methode aller dieser Theologen zur Anschauung gebracht wird, und erst nachträglich wird dasselbe durch den Schriftbeweis als allgemein gültig bewiesen. Ritschl dagegen verlangt prinzipiell die Anerkennung der unveräußerlichen objektiven Grundlagen, welche die Heilige Schrift darbietet, als Quelle der Dogmatik und kommt dem berechtigten subjektiven Bedürfnis dadurch entgegen, daß er die „Zweckbeziehung" der aus der Schrift zu erhebenden Gedankenreihen „in der gegenwärtig möglichen Erfahrung" energisch betont. Endlich muß noch darauf hingewiesen werden, daß Ritschl durch seine Berücksichtigung des dogmengeschichtlichen Entwicklungsprozesses, durch die Hervorhebung der konfessionellen Bestimmtheit der theologischen Wissenschaft, endlich durch die Anerkennung eigentümlicher Gedankenkreise innerhalb der Heiligen Schrift auch dem modernen Biblizismus formell überlegen ist.[3])

Richten wir viertens unsern Blick noch auf den Betrieb der systematischen Gedankenarbeit bei Ritschl, so treten uns als charakteristische Züge derselben der Hinweis auf die Person Christi als den Erkenntnisgrund für die Abgrenzung jeder Lehre und die Betonung des praktisch Wertvollen im Dogma entgegen. Was speziell die christozentrische

[1]) System der Christlichen Wahrheit, I. S. 57.

[2]) Vgl. Ritschl, a. a. O. II³. S. 8, 9.

[3]) Vgl. Ritschl, a. a. O. I³. S. 631.

Behandlung der Glaubenslehre im Sinne der Ritschlschen Theologie betrifft, so kann ein abschließendes Urteil über den Wert dieser Methode erst gefällt werden, wenn eine ausgeführte Dogmatik seitens eines Mitglieds der Ritschlschen Schule veröffentlicht sein wird. Doch muß auf alle Fälle schon jetzt eingeräumt werden, daß der Verzicht auf Deduktionen rein theoretischer Art und auf abstrakte Gedankenentwicklungen zu Gunsten einer konkret-biblischen Behandlungsweise der einzelnen Dogmen einen Fortschritt gegenüber der spekulativen Methode bedeutet. Soweit die von jener Seite angekündigte „Verkürzung" der Dogmatik diesen Sinn hat, braucht uns diese Parole nicht mit Besorgnis zu erfüllen. So glänzendes auch die großen Dogmatiker unseres Jahrhunderts von Schleiermacher an geleistet haben, der bleibende Wert ihres Wirkens für Theologie und Kirche ruht nicht in erster Linie auf der Entfaltung ihrer spekulativen Begabung. Je mehr bei der gegenwärtigen Lage unserer evangelischen Kirche alles darauf ankommt, Wichtiges und Unwichtiges zu unterscheiden, je mehr in der Not der Zeit die praktischen Gesichtspunkte die alles beherrschenden werden, um so mehr ist die Theologie verpflichtet, in der wissenschaftlichen Behandlung der Glaubenslehre allen ästthetischen und spekulativen Schmuck, alle Gedankenentwickelungen, die mehr oder weniger auf individueller Neigung beruhen, zurücktreten zu lassen hinter der klaren und einfachen Ausprägung der großen christlichen Heilsgedanken. Spekulative Konstruktionen wie die der Persönlichkeit Gottes in Rothes Ethik, theoretische Deduktionen wie manche Abschnitte der Gotteslehre in Franks „System der christlichen Wahrheit", abstrakte Gedankenentwickelungen und Hypothesen wie Dorners Lehre von der Notwendigkeit der Menschwerdung Christi auch abgesehen von der Sünde und Jul. Müllers Theorie vom außerzeitlichen Sündenfall, begrifflich ausgeführte Darlegungen über das Geheimnis der gottmenschlichen Persönlichkeit Christi, welche die von der Heiligen Schrift dem Denken gezogenen Grenzen überschreiten, wie die kenotischen Theorieen von Thomasius und Geß — sie alle sind in einem System der

christlichen Glaubenslehre zu entbehren, ohne daß dasselbe an Fülle der Gesichtspunkte zu verlieren braucht. Aber wenn es so kaum einem Zweifel unterliegt, daß die formalen Gedankenkonstruktionen dieser großen Dogmatiker auf die Generation der jüngeren Theologen verhältnismäßig geringe Zugkraft ausüben, so muß um so dringender gewünscht werden, daß der von ihnen zur Darstellung gebrachte christliche Wahrheitsgehalt, daß insbesondere — um bei den zuletzt Heimgegangenen unter ihnen stehen zu bleiben — das feinsinnige, tiefinnerliche Verständnis Franks für die Lebenswurzeln des lutherischen Dogmas und der reiche Ertrag der gediegenen Bibelforschung von Geß auch auf diejenigen Kreise einen segensreichen Einfluß ausüben möchten, welche zunächst von der Theologie Ritschls um ihrer methodischen Eigenart willen mächtig angezogen worden sind.

Ritschl ist leider — aus Gründen, die wir im ersten Abschnitt dargelegt haben — nicht imstande gewesen, die bedeutsamen von ihm aufgestellten Gesichtspunkte praktisch zur Ausführung zu bringen; es scheint sogar, als ob er sich der Tragweite derselben nicht völlig bewußt gewesen wäre. Dieser Umstand hat verhängnisvolle Folgen gehabt. Einerseits hat die oft geradezu gewaltsame Art der Schriftbehandlung, welche Ritschl praktisch in Anwendung brachte, in Verbindung mit bedenklichen Einzelergebnissen seiner theologischen Forschung verhindert, daß die prinzipiellen Vorzüge seiner Position in weiteren Kreisen eine unbefangene Würdigung gefunden haben. Andererseits haben sich viele seiner Schüler durch ihre Übereinstimmung mit dem Inhalte der Theologie Ritschls dazu bestimmen lassen, rückwärts die erforderlichen Konsequenzen für die Formulierung der methodischen Grundsätze zu ziehen und an denselben eine Umbildung vorzunehmen, durch welche die prinzipielle Bedeutung derselben wesentlich abgeschwächt worden ist. Sehr offen und energisch hat sich noch zu Ritschls Lebzeiten Harnack über diesen Punkt ausgesprochen. Er weist darauf hin, daß Ritschl das Bestreben gehabt habe, auch im einzelnen seine Darstellung den lehrhaften Ausführungen

biblischer Schriftsteller und der Reformatoren, soweit möglich, anzunähern. Das geschichtliche Recht dieses Verfahrens in der Kirche stehe außer Zweifel. Allein es sei ihm sehr fraglich ob der Sache damit wirklich gedient sei, und ob es nicht auch in dieser Hinsicht geboten sei, mit dem alten dogmengeschichtlichen Prozeß „der Umdeutungen und halben Anschlüsse" zu brechen. Diese seine Forderung begründet Harnack mit der Thatsache, daß wir in einem Zeitalter leben, „welches gegen jede Formel empfindlich und mißtrauisch ist, die sich nicht völlig mit der Sache deckt".[1]) Von ähnlichen Intentionen wie Harnack geleitet hat unter den Systematikern der Ritschlschen Schule am entschlossensten Wendt den Weg betreten, die spezifische Dignität der apostolischen Gedankenreihen für den christlichen Glauben preiszugeben, indem er die „religiöse Lehre Jesu Christi als des Stifters der christlichen Religion" für die „alleinige Norm zur Feststellung des echten Wesens der christlichen Religion" erklärt[2]) und zwar im Hinblick auf die Thatsache, daß sich auf Grund der kritisch gesichteten evangelischen Überlieferung ein sehr deutliches, nicht nur in den allgemeinen Umrissen erkennbares, sondern auch im einzelnen ausgeführtes Bild von Jesu Lehre und Leben gewinnen lasse.[3]) Hierbei betont Wendt ausdrücklich, daß sein Grundsatz von der normativen Bedeutung der offenbarenden Lehre Jesu schlechterdings nicht zu einer Zurücksetzung der christlichen Lehre von der erlösenden Heilsbedeutung Jesu Christi gereichen solle und dürfe.[4]) Ebenso weist er darauf hin, daß durch diesen Grundsatz die spezifische Wertschätzung der Heiligen Schrift im Vorrange vor aller anderweitigen christlichen Litteratur nicht erschüttert, sondern vielmehr auf das richtige Fundament gestellt werde; denn „die Heilige Schrift, als die Sammlung von

---

1) Rezension der dritten Auflage von Ritschls „Unterricht in der christl. Religion". Theolog. Litteraturzeitung 1887 S. 86.

2) Die Norm des echten Christentums. Hefte zur „Christlichen Welt" Nr. 5, S. 25 ff., S. 50. Vgl. auch Wendts Antrittsvorlesung über „Die Aufgabe der systematischen Theologie" S. 6 f.

3) Lehre Jesu II. S. 90.

4) Die Norm des echten Christentums S. 33.

Quellenschriften, die sich auf die Stiftung der christlichen Religion beziehen, bietet uns das unentbehrliche Hilfsmittel, um die oberste Norm des Christentums zu erkennen und zu erklären."[1]) Während Wendt bezüglich der einzelnen Resultate der theologischen Forschung in allen wesentlichen Punkten mit Ritschl zusammentrifft, stellt er sich durch seinen methodischen Ausgangspunkt in direkten Gegensatz gegen Ritschl, welcher schon die Bevorzugung der weniger ausgeführten Andeutungen Jesu vor den Formen der apostolischen Vorstellungen für einen „falsch verstandenen Purismus" erklärt und auf das nachdrücklichste den Glauben der ersten Gemeinde als das unmittelbare Objekt des theologischen Erkennens bezeichnet. Geradezu auffallend ist die verschiedene Stellung beider Theologen zur Schrift bezüglich ihrer Beurteilung der Paulinischen Gedankenkreise. Nach Wendt erweist sich die besondere Bevorzugung der Paulinischen Rechtfertigungslehre durch die Reformatoren und die protestantischen Dogmatiker „gemessen an dem Prinzip, daß die Heilige Schrift im ganzen direkt die Norm für die christliche Lehre sein soll" als eine Willkür;[2]) er erklärt, daß der Aufbau eines modernen Systems der christlichen Lehre auf der Grundlage der Lehre Jesu in einem Gegensatze dazu ausgeführt werden müsse, daß auf die überlieferte Gestalt der christlichen Lehre thatsächlich Paulus einen viel maßgebenderen Einfluß ausgeübt habe, als Jesus selbst.[3]) Ritschl dagegen giebt zu bedenken, daß es doch nicht gleichgültig sei, daß die abendländische Kirchenlehre seit Augustin, in verschärfter Weise aber die reformatorische Auffassung des Christentums sich gerade ganz direkt auf die individuelle Gedankenbildung des Paulus stützt. Außerdem habe die Geschichte der Lehre es erwiesen, daß dieselbe das reformatorische Lebensideal trage, auf welches der Protestantis-

[1]) A. a. O. S. 51.

[2]) A. a. O. S. 12.

[3]) Die Aufgabe der systematischen Theologie S. 6. Vgl. auch zu dieser ganzen Frage Wendt „Die Lehre des Paulus verglichen mit der Lehre Jesu". Zeitschrift für Theologie und Kirche 1894 S. 1 ff.

mus nicht verzichten könne. Und wenn es nach Ritschl andererseits in der Kirche stets solche geben wird, welchen das Christentum in dem Gepräge des Jakobus oder in dem des Johannes zugänglicher sein wird als in dem des Paulus, so „werden dieselben auch immer irgendwie hinter dem Lebensideal der lutherischen Reformation zurückbleiben." [1]) Durch ein „Verständnis der Geschichte" wird nach Ritschl die „Kirchlichkeit" festgestellt, welche dem Theologen zusteht und ihm die Gesichtspunkte für die Beurteilung und Auswahl der Gedankenbildungen des neuen Testaments darbietet.

Mit Wendts Anschauung von der Norm des Christentums berührt sich ganz nahe die Stellung, welche Gottschick zur Heiligen Schrift einnimmt. Er stimmt zunächst mit Ritschl völlig überein, wenn er erklärt, daß eine „sachlich zutreffende, also wissenschaftliche Erkenntnis des Christentums" nur vom Standpunkte des gemeinsamen christlichen Glaubens, d. h. vom kirchlichen Standpunkte aus möglich sei, daß die positive Offenbarung Gottes die Quelle und Norm der theologischen Erkenntnis des Christentums sei, und daß in der erkenntnismäßigen Verarbeitung nicht das Objekt selbst nach außerhalb desselben gelegenen Maßstäben verändert werden dürfe.[2]) Nach ihm ist die Anfangsstufe des Christentums für alle Zeit die maßgebende Norm. Wenn es sich um den Grund des christlichen Glaubensbewußtseins handelt, der zugleich die Norm seines Inhalts ist, so ist unzweifelhaft auf das Selbstzeugnis des Stifters der christlichen Gemeinde zurückzugehen. In diesem spricht sich erkennbar die Absicht aus, welche ihn bei seiner gemeindestiftenden Thätigkeit geleitet hat und welche für alle maßgebend ist, die zu seiner Gemeinde gehören wollen. Um aber von Christus ausreichende und zuverlässige geschichtliche Kunde zu bekommen, haben wir gar kein anderes Mittel als die Schriften, in welchen die erste Gemeinde ihre Erinnerung an Christus und ihr Glaubens-

[1]) Rechtfertigung und Versöhnung II³. S. 24.

[2]) Begriff und Gliederung der Theologie. Herzogs Realencyklopädie. 2. A. Band XV. S. 423, 424.

[3]) Die Kirchlichkeit der sog. kirchlichen Theologie. S. 91, 92.

bewußtsein in Bezug auf ihn ausgesprochen hat.[3]) Hinsichtlich der Stellung der Theologie zum neutestamentlichen Kanon bemerkt aber Gottschick: „Da derselbe nicht mit der Offenbarung identisch, sondern vielmehr als abgeschlossenes Ganze das Produkt einer keineswegs maßgebenden Periode der geschichtlichen Entwicklung der Kirche ist, so entgeht sie einem gesetzlichen und ihrer kirchlichen Gebundenheit zuwiderlaufenden Mißbrauch desselben nur dann, wenn sie ihn lediglich als das verwertet, was er auf Grund seiner durch historische Untersuchung zu konstatierenden Beschaffenheit ist, als das Mittel, durch welches die Reinheit der geschichtlichen Fortwirkung der Offenbarung gegenüber Trübungen gesichert wird, die aus außerchristlichen Einflüssen stammen."[1]) Nun ist aber nach Gottschick auch ein Einfluß jüdischer und hellenistischer Anschauungen auf die christliche Gedankenwelt des Neuen Testaments anzuerkennen. Nach ihm war es für einen Rabbinenschüler wie Paulus selbstverständlich, daß er die Gedankenformen der rabbinischen Theologie, in denen er vor seiner Bekehrung gelebt, zum Ausbau seiner christlichen Überzeugung verwertete. Darum war für den hellenistisch Gebildeten die Logosidee das gewiesene Mittel, sich und seinen Zeitgenossen zum Verständnis zu bringen, daß in Jesus die vollendete und universale Offenbarung Gottes vorhanden. Uns können aber nach Gottschick „diese Gedankenformen einer vergangenen Periode nicht mehr zum Ausdruck des ewigen Gehaltes dienen, der in der Person Jesu in die Geschichte eingetreten ist".[2])

In den letzten Worten Gottschicks ist der Punkt berührt, den man als den empfindlichsten Punkt in dem Verhältnis der kirchlichen Kreise zu den meisten Vertretern der Ritschlschen Schule bezeichnen kann. Es handelt sich hierbei durchaus nicht etwa um eine Verwerfung der historisch-kritischen Forschung; das Recht derselben wird ja auch von den Theologen der kirchlichen Rechten weithin anerkannt. Es soll auch nicht von vorn-

---

[1]) Herzogs Realencyklopädie. A. a. O. S. 425.

[2]) Die Bedeutung der historisch-kritischen Schriftforschung für die evangelische Kirche. Akademische Antrittsrede. 1893. S. 29.

herein die Möglichkeit bestritten werden, daß zeitgeschichtlich bedingte Vorstellungsformen von den Aposteln bei der erkenntnismäßigen Darlegung des christlichen Glaubens verwendet worden sind. Aber wenn man auch in einer Reihe einzelner Punkte betreffs des Rechtes der historischen Kritik und der Konsequenzen derselben den Ausführungen Wendts und Gottschicks zustimmen kann, in dem entscheidenden Punkte fordern sie zum Widerspruch heraus: mögen die Ergebnisse der biblischen Kritik zu den einzelnen Zeiten sein, welche sie wollen, die christliche Gemeinde wird sich durch dieselben nie bestimmen lassen, in ihrem Vertrauen zu den apostolischen Zeugnissen wankend zu werden, nachdem sich dieselben in einer fast zweitausendjährigen Geschichte als die an Originalität und Geisteskraft unüberbietbaren Urkunden der ersten christlichen Gemeinde und als Zeugnisse zur Weckung neuen Lebens von einzigartiger Bedeutung bewährt haben. Deshalb spricht Kaftan mit Recht von einer „unwiederholbaren Stellung der Zeugen des Anfangs" und nennt ihr Zeugnis ein „unentbehrliches Moment der Offenbarung", „eine Fortsetzung der Offenbarung Christi".[1]) Vor allem muß daran erinnert werden, daß Gottschicks bedenkliche Ausführungen über den Wert der apostolischen Schriften aus einer Stellung zur modernen Kritik hervorgegangen sind, welche sich von der Ritschls wesentlich entfernt hat. Ritschl hat seine konservativen Anschauungen, z. B. betreffs der Echtheit des Johannesevangeliums, bis zu seinem Tode festgehalten. Ebenso hat er mit großer Entschiedenheit das Eindringen hellenistischer Einflüsse nennenswerter Art in die Gedankenwelt der Apostel in Abrede gestellt. In der wenige Monate vor Ritschls Tode erschienenen dritten Auflage des zweiten Bandes der großen Monographie sagt Ritschl nach Erwähnung der geringen Einflüsse von Zeitphilosophie, die an einigen unwichtigen Stellen des Neuen Testaments hervortreten: „Daß aber hellenistische Gedanken gleicher Art oder Einflüsse Philons noch auf andere Schriften des Neuen Testaments, inbesondere auf das Evangelium Johannis

[1]) Wesen der christlichen Religion. 1. A. S. 322, 324.

[2]) A. a. O. II³. S. 17.

und den Brief an die Hebräer sich erstrecken, das ist niemals bewiesen, und davon kann ich mich nicht überzeugen."[2])

Wir werden somit vor die unleugbare Thatsache gestellt, daß innerhalb der Ritschlschen Schule in ihrer gegenwärtigen Gestalt zwei ursprünglich von einander unabhängige theologische Strömungen wirksam sind, eine dogmatisch-methodische, welche von Ritschl ausgegangen ist, und eine historisch-kritische, welche auf den Einfluß bedeutender Vertreter der modernen Kritik zurückzuführen ist und innerhalb der Ritschlschen Schule in hervorragender Weise durch Harnack gepflegt wird. Es ist von der größten Wichtigkeit, daß man sich diese Thatsache gegenwärtig hält aus verschiedenen Gründen. Wem daran gelegen ist, daß die dogmatische Gedankenarbeit einen stillen und ungestörten Fortgang nehme zum Segen unserer evangelischen Kirche, der muß dringend wünschen, daß eine Verquickung der dogmatischen Methode Ritschls mit vermeintlich sicheren Ergebnissen der historischen Kritik vermieden werde. Wer zum andern von dem aufrichtigen Verlangen erfüllt ist, in dieser Zeit trauriger Zerrissenheit und scharfer Gegensätze bei den theologischen und kirchlichen Gegnern Berührungspunkte zu entdecken, der muß darauf hinzuwirken suchen, daß man Ritschl nicht für Anschauungen verantwortlich mache, die er selbst entschieden zurückgewiesen hat. Innerhalb des jüngeren Theologengeschlechts ist die Ansicht ziemlich verbreitet, daß die Ritschlsche Theologie gleichsam einen Freibrief der historisch-kritischen Forschung ausstelle, daß der Christenglaube auch durch etwaige negative Ergebnisse derselben nicht berührt werde. In organischem Zusammenhang mit diesem Irrtum steht das in jenen Kreisen so oft wahrnehmbare Bestreben, den Inhalt des Christenglaubens auf das möglichste Mindestmaß zurückzuführen, wenn auch zugestanden werden muß, daß apologetische Motive hierbei mit wirksam sind. Diese Auffassung hat, soweit die ursprünglichen Intentionen in Betracht kommen, kein Recht, sich auf Ritschl zu berufen. Ein durchaus zuverlässiger Kenner Ritschls, der noch dazu in diesem Punkte mit

ihm nicht völlig übereinstimmt, Herrmann, sagt: „Man versteht (in den kirchlichen Kreisen) die Schrifttreue so, daß man die in der h. Schrift bezeugten Gedanken in möglichster Vollständigkeit der Dogmatik einzufügen sucht. In diesem Punkte dürfte zwischen Ritschl und seinen Gegnern volle Einmütigkeit bestehen.“[1]) In voller prinzipieller Übereinstimmung mit Ritschl verweist Häring die dogmatische Arbeit zu den wahren Quellen ihrer ewigen Verjüngung, zur Heiligen Schrift, unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die apostolischen Zeugnisse; aus den Schachten der Heiligen Schrift sollen die Bausteine für eine immer vollkommenere dogmatische Versöhnungslehre zutage gefördert werden.“[2]) Er bekämpft Ritschl mit dessen eigenen Waffen, wenn er ihm entgegenhält: „Gelingt der biblische Beweis für die Sühne, so muß der Vorhalt pietistischer Liebhabereien in sich zusammenfallen.[3]) Wie ernstlich es ihm gerade um den ersten methodischen Grundsatz Ritschls zu thun ist, geht aus der Entschiedenheit hervor, mit der er auf die wichtigen Fingerzeige hinweist, welche uns das Neue Testament mit seinen Zeugnissen von der Macht des Gebets und mit seinen Aussagen über den Geist Gottes gebe. Dies geschehe, damit wir die Fülle der Offenbarung ohne Abzug verwerten sollten.[4]) Ausdrücklich weist auch Häring auf die Thatsache hin, daß in der Geschichte des religiösen Lebens manche „zurückgestellte Aussagen“ schließlich doch noch ein eigenes Gewicht empfingen und „zehn Mal beiseite gelassen, das elfte Mal etwas von dem ursprünglichen Leben weckten, aus dem heraus sie geschrieben seien.“ Indem er besonders Wert auf die Feststellung der „großen Gesamtanschauungen“ der einzelnen Apostel legt, spricht er zuversichtlich die Hoffnung aus, daß „die alte Schrift einer neuen Verherrlichung in der Gemeinde entgegengehe“.[5]) Vergleichen wir Härings theologisches Verhältnis zu Ritschl mit der

[1]) Verkehr des Christen mit Gott. 2. A. S. 194. 3. A. S. 196.

[2]) Zu Ritschls Versöhnungslehre. 1888. S. 43.

[3]) Studien und Kritiken. 1889. S. 160.

[4]) Theologische Litteraturzeitung. 1887. S. 16.

[5]) Zur Versöhnungslehre. 1893. S. 27.

Stellung, welche Wendt und Gottschick Ritschl gegenüber einnehmen, so stehen wir vor der interessanten Thatsache, daß diese Beziehungen gerade die umgekehrten sind: bei Wendt und Gottschick, wie oben bereits angedeutet, große Übereinstimmung mit Ritschl in den bei weitem meisten Positionen des theologischen Systems, aber eine Verengerung des methodischen Ausgangspunktes; bei Häring eine fast völlige Übereinstimmung mit Ritschls prinzipiellen Ausführungen, aber eben deshalb Differenzen in den einzelnen positiven Aufstellungen von nicht zu unterschätzender Tragweite, deren Grund nach Härings eigener Erklärung darin zu suchen ist, daß „das Prinzip der biblischen Begründung weiter führt".[1]) Dem Standpunkte Härings nähert sich der von Kattenbusch, welcher bereits 1888 Krüger gegenüber erklärte: „Ein Punkt (unter den von Krüger gegen die Ritschlsche Theologie erhobenen Einwendungen) ist der Art, — ich gebe das rundum zu — daß wir darüber noch manches besser als bisher sagen müssen, wenn wir in unserer theologischen Art richtig sollen gewürdigt werden, ich meine unsere Behandlung der Heiligen Schrift.... Vorläufig sei gesagt, daß wir auch hier sehr gutes Mutes sind, aber von jedermann auch gern zu lernen bereit sind; denn die Heilige Schrift lernen auch wir nicht aus."[2]) Noch wichtiger für unsern Zweck ist das, was er Kähler gegenüber später bemerkt hat.[3]) „Ich bin tief davon durchdrungen," sagt er, „daß wir nie über sie (die Apostel) hinauskommen. Sie sind vom Geist des Herrn erfaßt und durchdrungen gewesen, wie es keinem nachher mehr beschieden war, auch Luther nicht. Aber das gilt von ihnen, wenn wir sie als ein „Ganzes" ansehen". Im einzelnen findet Kattenbusch auch bei ihnen Theologie, d. h. zeitgeschichtliche Form der Wiedergabe und Anwendung des Evangeliums (so z. B. bei Röm. 9—11). Diese offenen Bekenntnisse Kattenbuschs sind deshalb von besonderem Wert, weil sie die Anerkennung der religiösen Überlegenheit der Apostel uns gegenüber in einer

[1]) Zu Ritschls Versöhnungslehre. S. 43.

[2]) Theologische Litteraturzeitung. 1888. S. 311, 312.

[3]) Theologische Litteraturzeitung. 1894. S. 167.

Weise zum Ausdruck bringen, welche eine relative Verständigung zwischen Theologen dieser Richtung und den Vertretern streng kirchlicher Anschauungen als aussichtsvoll erscheinen läßt. Während nun aber Kattenbusch auf Grund der hervorragenden Stellung, welche die ersten Zeugen des Evangeliums in der christlichen Gemeinde für alle Zeiten einnehmen, das Bekenntnis derselben — zunächst wenigstens in seinen großen Grundzügen — als Quelle und objektive Norm für die christliche Glaubenslehre mit Entschiedenheit festhält, hat Herrmann aus derselben Thatsache in überraschender Weise die entgegengesetzte Folgerung gezogen und eine neue Modifikation der Ritschlschen Methode von nicht geringer Tragweite vorgenommen. Nach ihm muß der Versuch, die in der heiligen Schrift bezeugten Gedanken in möglichster Vollständigkeit der Dogmatik einzufügen, immer dazu führen, „einen Glauben zu legitimieren, der nichts weiter ist als die bereitwillige Aufnahme fremder Gedanken". „Denn wo lebt denn der Christ, der sich mit Recht anmaßen könnte, daß er die Gedanken eines Paulus wie seine eigenen hege? Ich denke, wir lesen alle den Apostel mit der Empfindung, daß er ein anderes Maß und eine andere Energie des Glaubens hat wie wir. Dann dient aber die Dogmatik, die sich vornimmt, die Gedanken des Apostels in möglichster Vollständigkeit zu verarbeiten, der Korruption. Denn bei einer solchen Fassung der theologischen Aufgabe werden wir um der Schrifttreue willen uns auch das aneignen wollen, was uns fremd geblieben ist. Dann wird aber der Meinung Vorschub geleistet, daß dies eben den christlichen Charakter herstelle, wenn man sich in die Gedanken anderer Christen eingewöhnt. Wo aber diese Meinung sich festsetzt, stirbt die Sehnsucht nach wahrhaftigem Leben ab. Wer sich in der Religion durch die Zufuhr fremder Gedanken zu helfen meint, wird bald vergessen, daß ihm hier vor allem not thut, eigene Gedanken zu haben. Es klingt so schön, wenn wir in der Theologie die möglichst vollständige Aufnahme der Schriftgedanken als Aufgabe festhalten. Aber die unvermeidliche Folge davon ist, daß wir uns mit einem äußerlichen Anschluß begnügen lernen. Die wahre Schrifttreue ist etwas ganz anderes. Wir sind wirklich auf dem

Wege der Apostel, wenn wir in unserer Lage Gottes und seiner Gnade auf dieselbe Weise gewiß werden, wie sie in ihrer Lage, durch die Person Jesu. Dann haben wir denselben Glauben wie sie. Die Gedanken, in denen sich ihr Glaube bewegt, werden uns dann nicht eine Vorschrift sein, der wir äußerlich nachzukommen suchen, sondern ein Mittel, uns selbst innerlich zu klären. Eine Hilfe sollen sie uns sein bei dem, was uns wirklich obliegt, daß wir unsers eigenen Glaubens leben, aber nicht eine Satzung, die uns das Eine, was not thut, aus den Augen rückt."[1])

Es muß sofort einleuchten, daß die Motive, welche Herrmann zur Zurückstellung der apostolischen Gedankenreihen bestimmt haben, nicht wie bei den meisten seiner Gesinnungsgenossen vorwiegend auf historisch-kritischem Gebiete liegen — es scheint, als ob Herrmann zu Fragen dieser Art eine mehr konservative Stellung einnehme — wir haben es vielmehr hier mit einem Subjektivismus von stark pietistischer Färbung zu thun, der seinen Ursprung zum Teil in der energischen Betonung des dritten Hauptgesichtspunktes der Ritschlschen Methode hat, durch einseitige Bevorzugung desselben aber zur Zurückstellung des ersten Hauptgesichtspunktes geführt hat. Wir verzichten an dieser Stelle auf die Prüfung der Frage, ob das Bestreben, die Schriftgedanken möglichst vollständig in der Dogmatik zu verwerten, wirklich eine Veräußerlichung in der Behandlung derselben zur „unvermeidlichen Folge" hat; wir wollen hier auch nicht untersuchen, ob dieser neue Subjektivismus nicht mindestens denselben Bedenken unterliegt, wie die alte Bewußtseinstheologie Schleiermachers und der Erlanger Theologen, deren methodische Überwindung man innerhalb der Ritschlschen Schule und über dieselbe hinaus als Ritschls Verdienst anerkennt; wir müssen uns endlich auch in diesem Zusammenhange versagen, den Nachweis zu führen, daß Herrmann gerade da, wo er die Ritschlsche Theologie durch Hinzufügung wichtiger religiöser Positionen ergänzt und vertieft, die biblische Methode thatsächlich konsequenter

---

[1]) Verkehr des Christen mit Gott. 2. A. S. 194, 195. 3. A. S. 196, 197.

befolgt als Ritschl selbst und nur dadurch in den Stand gesetzt worden ist, solche Resultate zu erreichen. Wir begnügen uns damit, Herrmann Worte von ihm nahestehenden Gesinnungsgenossen entgegen zu halten, welche die Vorzüge der von Ritschl festgehaltenen objektiven Norm gegenüber jeder Art von dogmatischem Subjektivismus ins rechte Licht setzen. „Nicht darauf kommt es in letzter Linie an", sagt Reischle, „was die subjektive Ansicht der Gläubigen oder eines Durchschnittschristen oder die festgestellte Anschauung der evangelischen oder lutherischen Kirche von Jesu Christo ist, sondern darauf, wer Jesus Christus wirklich ist, und was er selbst dem, der sich ihm vertrauensvoll hingiebt, sein und geben will und kann. Nicht bloß die Erfahrungen sollen ausgesprochen werden, die wir oft so lauen und trägen Christen von Jesu Christi Heilandskraft schon gemacht haben, sondern die christliche Glaubenslehre fragt, welche Erfahrungen wir machen dürften und sollten, wenn wir nur wirklich mit offener Empfänglichkeit den Jesum Christum, der uns in den Evangelien entgegentritt, auf unser inneres Leben einwirken ließen. Vollkommen freilich könnte nur ein vollkommener Christ diese Frage beantworten; aber die christliche Glaubenslehre versucht wenigstens, natürlich immer in Fühlung mit dem lebendigen Glauben in der Gemeinde, die Erkenntnis, die wir im Glauben von Jesu Christo und seinem erlösenden, heiligenden, erziehenden Geisteswirken gewinnen können und sollen, zusammenzufassen und so deutlich als möglich auszudrücken." [1]) In demselben Sinne sagt Kaftan, es handle sich in der Dogmatik um das Dogma, „nicht um das christliche Bewußtsein der Gemeinde in einer gegebenen Zeit, sondern um die Lehre, welche in der christlichen Kirche gelten soll." [2]) Eine weitere Fortführung dieser Gedanken ist es, wenn uns Kattenbusch bemerkt, daß nach Ritschl die Heilige Schrift, die Offenbarung, uns die **Ansprüche** bezeichne, **welche Gott an die Menschen** stelle. Ritschl sei regiert von dem Gedanken, daß

[1]) Hefte zur christl. Welt Nr. 11, S. 41.

[2]) Die Predigt des Evangeliums im modernen Geistesleben S. 60.

es einen Glaubensgehorsam gebe, und daß die Dogmatik nach der Offenbarung Gottes in Christo angebe, worauf sich der Glaubensgehorsam zu beziehen habe. Er entwickele den gegebenen Gehalt der Offenbarung so, daß er dem Individuum zeige, wonach es sich zu richten habe, um ein kirchlicher, evangelischer, lutherischer Christ heißen zu können. Man dürfe deshalb Ritschl nicht den Vorwurf der Gesetzlichkeit machen; denn ihm sei die Offenbarung eine Größe, welche freudigen Widerhall in den Gemütern wecke, weil sie uns innerlich offenbare, klar mache, was unser „Heil" sei.[1]) Kattenbusch erklärt geradezu: „Nicht was die lutherische Kirche schon versteht von Christus, nicht was sie sich schon angeeignet hat in geistlichen Erfahrungen, ist ihr „Ruhm", sondern daß sie weiß, daß für den Christen das Evangelium Christi allein gilt, und daß sie demnach weiß, wo wir mehr lernen können, als wir wissen, wo wir reicher werden, als wir sind."[2])

Als ein Abfall von diesen methodischen Grundanschauungen Albrecht Ritschls, wie dieselben besonders von Häring, Kaftan, Kattenbusch und Reischle verstanden und angewendet worden sind, muß endlich auch das Bestreben Otto Ritschls beurteilt werden, der christlichen Weltanschauung durch vorwiegende Betonung historischer und apologetischer Gesichtspunkte eine festere und breitere Basis im Gemeindeleben zu bieten und dementsprechend für die wissenschaftliche Behandlung der Glaubenslehre einen möglichst zuverlässigen und unanfechtbaren Ausgangspunkt zu gewinnen. Er sieht als den „Erkenntnisgrund der gesuchten dogmatischen Ergebnisse" einen Komplex objektiver geschichtlicher Thatsachen an, die, „weil sie keinem Zweifel des Dogmatikers ausgesetzt sind, auch die Vorstellungen bedingen und regeln werden, in denen sein Glaube einen zutreffenden Ausdruck findet, und die ferner, weil sie auch bei andern Gläubigen keine historischen Zweifel mehr zulassen, geeignet sind, als

---

[1]) Von Schleiermacher zu Ritschl. S. 74, 75.

[2]) A. a. O. S. 84.

Grundlage eines dogmatischen Systems zu dienen, das von vornherein nicht nur den Anspruch auf bloß individuelle Geltung hat." Als solch „geschichtlich sicheres Wissen" gelten Otto Ritschl die „Grundzüge der Weltanschauung Jesu", wie sie aus dem Neuen Testament erhoben werden können. Wenn die hiermit gegebenen Vorstellungen von Christus im Vergleich mit der ganzen christlichen Überlieferung „noch so gering" erscheinen mögen — Otto Ritschl spricht von einem „Minimum" durchaus zweifellosen geschichtlichen Bestandes — so sind dieselben doch auf dem Wege methodischer Forschung festgestellt und gegen alle geschichtlichen Zweifel gesichert, so daß die letzteren für viele unserer Zeitgenossen kein Hindernis mehr sind „die göttliche Liebe in Christus im Glauben zu ergreifen". Der einmal zustande gekommene Glaube bringt dann aus sich selbst heraus fernere Glaubensgedanken hervor.[1])

Sehr treffend bemerkt Häring gegenüber solchen Unternehmungen, das ernste, vereinte Besinnen auf das Wesen des Heilsglaubens mache es unmöglich, ihn irgend mit der Überführung durch geschichtliche Überlieferung zu verwechseln. Direkte Begründung des Heilsglaubens auf geschichtliche Untersuchung würde den Gläubigen in eine „entsetzliche Abhängigkeit" von den Gelehrten bringen, und diese Gelehrten würden höchst weniges Gemeinsames für sicher erklären.[2]) Ebenso lehnt Herrmann den Anspruch der historischen Forschung, daß sie unserm Glauben den festen Grund schaffe, mit Entschiedenheit ab und erklärt, daß „der Grund des religiösen Glaubens" nicht „technisch" gesichert werden könne, sondern von jedem in einem persönlichen Erlebnis gefunden werden müsse.[3]) Mit der letzteren

[1]) Der geschichtliche Christus, der christliche Glaube und die theologische Wissenschaft. Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1893, S. 371 ff., besonders S. 403.

[2]) Vom Glauben an Christus. Evangelisches Kirchenblatt für Württemberg. 1897, S. 51.

[3]) Verkehr des Christen mit Gott. 3. A. Vorrede. S. III, IV. Vgl. auch „Ergebnisse des Streits um das Apostolikum." Zeitschrift für Theologie und Kirche 1894, S. 288.

Bemerkung berührt er noch eine zweite bedenkliche Stelle in Otto Ritschls Ausführungen, die ebenfalls auf ein unmerkliches Herabgleiten desselben von der altritschlschen Position hinweist. Otto Ritschl bestreitet, daß der christliche Glaube als solcher notwendig ein deutliches Bewußtsein von seiner Bedingtheit durch das persönliche Leben Jesu mit sich führe. Mit dieser Voraussetzung sei der Begriff des christlichen Glaubens zu eng gefaßt, und es werde bedenklichen Konsequenzen ein Spielraum erschlossen. Otto Ritschl redet geradezu von einem „unbewußten Glauben" und wagt es, die Frage aufzuwerfen: „Dürfen wir daran zweifeln, daß solche Christen den Glauben im vollen Sinne haben, weil die theoretische Betrachtung dazu anleitet, den christlichen Glauben überhaupt nicht ohne ein deutliches Bewußtsein von seiner Bedingtheit durch Christi persönliches Leben vorzustellen?" Von dem Theologen, „dessen Beruf die stetige Beschäftigung mit der Bibel mit sich bringt", erwartet Otto Ritschl, daß er auch von den objektiven Zusammenhängen aller christlichen Elemente untereinander deutliche Vorstellungen habe; dagegen kann das Vorhandensein dieser Erkenntnis bei andern Christen nach O. Ritschl „nur als ein besonderes Charisma gelten". Nicht an der persönlichen Beziehung zu Christus, sondern an dem Vorhandensein des unbedingten Gottvertrauens und der aufopfernden Nächstenliebe erkenne man die Echtheit des Glaubens.[1])

Eine treffende Widerlegung finden diese Ausführungen Otto Ritschls durch einen Vertreter der älteren Generation unter den Schülern A. Ritschls, durch Hermann Scholz, und zwar merkwürdiger Weise in einem Aufsatze, welcher der eben erwähnten Abhandlung Otto Ritschls in demselben Heft der „Zeitschrift für Theologie und Kirche" unmittelbar vorausgeht. Nach ihm muß die Vermittelung des gegenwärtigen Heilsstandes durch Christum das christliche Bewußtsein dauernd begleiten, sie giebt dem Friedensbesitz seine Farbe, ja sie

[1]) A. a. O. S. 384 ff.

macht selbst ein Element desselben aus. Dieses „persönliche Verhältnis zu Christus" als „bewußte Beziehung zu ihm", sagt Scholz, „können wir nicht missen". „Wenn sie aus der christlichen Praxis entlassen wird, verlieren Gottvertrauen und Heiligung notwendig etwas von ihrer ursprünglichen Frische, ihrem metallischen Ton, ihrer sieghaften, hochaufgerichteten Kraft. Und es liegt Grund vor, zu vermuten, daß manche unserer ernsteren Gemeindeglieder, weil sie den persönlichen Christus nicht haben, auch den persönlichen Gott nicht haben, ihn nicht so haben, wie sie ihn haben könnten, als zu dem wir „getrost und mit aller Zuversicht" beten dürfen, „wie die lieben Kinder ihren lieben Vater bitten". Das Elend deistischer und pantheistischer Gottesvorstellungen geht viel mehr unter uns um, als wir glauben, es bildet die geheime Ursache mannigfaltiger religiöser Zerfahrenheit und Verworrenheit, es ist die Quelle jener zaghaften Zweifelsucht, in deren unfruchtbaren Kreisen das innere Leben sich abnützt. Wo also die bewußte Beziehung zu Christus fehlt, da liegt bei aller Schätzung persönlicher Frömmigkeit ein Mangel vor, dessen verhängnisvolle Wirkungen die Geschichte der deutschen Aufklärungstheologie, der Romantik und des philosophischen Idealismus zur Genüge beweist, ein Mangel, der im einzelnen Falle wohl verstanden, aber niemals gebilligt werden darf."[1])

So anerkennenswert die Motive sind, durch welche sich Otto Ritschl hat bestimmen lassen, den vorhin dargelegten Weg zu betreten, und so sehr man zugeben kann, daß vereinzelte Äußerungen A. Ritschls mit solchen Ausführungen sich in Verbindung bringen lassen,[2]) so bedenklich ist die Modifikation, welche er hierdurch thatsächlich an der dogmatischen Methode Albrecht Ritschls geübt hat. Diese Modifikation wirkt verhängnisvoll, weil sie gerade diejenigen Elemente der Ritschlschen Theologie beseitigt, welche zu einer Verständigung mit der kirchlichen Theologie die Anknüpfungspunkte darbieten. Bei

1) A. a. O. S. 355, 356.

2) Vgl. z. B. a. a. O. III². S. 555, 556. III³. S. 564 f.

Albrecht Ritschl begegneten wir dem Bestreben, die Dogmatik auf das inhaltreiche religiöse Bekenntnis der ersten christlichen Gemeinde zu gründen: bei Otto Ritschl finden wir dagegen die Beschränkung des theologischen Ausgangspunktes auf das kümmerliche „Minimum" des angeblich von der historischen Wissenschaft sichergestellten geschichtlichen Bestandes. Dort die spezifische Schätzung Christi durch Betonung der bewußten Beziehung des Glaubenden zu ihm als dem Vermittler der Sündenvergebung:[1]) hier ein bedenkliches Zurücktreten der Person Christi in den subjektiven Funktionen des christlichen Lebens. Dort der kräftige Hinweis auf die Bedeutung der selbständigen Überzeugung im Gegensatz gegen jede Art von „naturalistischer Aneignung" des Christentums in Überlieferung und Sitte, durch welche der Umfang desselben verkürzt werde:[2]) hier die Proklamierung eines unbewußten Christentums durch die Anerkennung der niederen Stufe des „unbewußten" Glaubens als einer ausreichenden und insofern berechtigten Erscheinungsform der christlichen Frömmigkeit. Dort scharfer Protest gegen die „doppelte Form der Religion" in Gestalt des undogmatischen Vorsehungsglaubens des Laienchristentums und der vollkommenen Frömmigkeit des Dogmenglaubens:[3]) hier die Zulassung eines andauernd verschiedenen Verhältnisses der Theologen und religiösen Charismatiker zur Person Christi auf der einen Seite und der übrigen Gemeindeglieder auf der andern Seite, also eines Zustandes, den Albrecht Ritschl für unerträglich erklärt hat, weil er allen Prinzipien des Protestantismus zuwiderlaufe.

Soviel ist klar: bei der von Otto Ritschl angewendeten Methode muß die Kraft zur christozentrischen Behandlung der Glaubenslehre gelähmt werden. Es hängt doch zuletzt alles davon ab, welcher Christus als Maßstab für die Organisierung der religiösen Gedankenwelt hingestellt wird. Die Entscheidung darüber hat nicht die dürftige Empirie des dem Glauben vielfach entfremdeten Geschlechts unserer Tage zu fällen, sondern,

[1]) A. a. O. III[1]. S. 526. III[2]. S. 550 f. III[3]. S. 559.

[2]) A. a. O. III[1]. S. 342 f.

[3]) A. a. O. III[1]. S. 587.

wie Albrecht Ritschl richtig erkannt hat, das durch die Geschichte der Kirche in seiner normativen Bedeutung hinreichend erwiesene religiöse Bekenntnis der ersten Christenheit. Somit hat der christozentrische Gesichtspunkt nur dann dogmatischen Wert, wenn er mit dem biblischen in seinem umfassenden Sinne eng verknüpft ist. Treffend bemerkt Reischle in seiner soeben erschienenen Abhandlung „Der Streit über die Begründung des Glaubens auf den „geschichtlichen" Jesus Christus",[1]) nachdem er die christozentrische Behandlung warm empfohlen hat, es werde der Schrift gegenüber vor allem darauf ankommen, daß man aus ihrer Fülle schöpfe. „Wenn wir ohne Hilfe der Schrift entfalten wollten, was sich in Jesu Sein und Wirken erschließt, so würde gewiß unsere Glaubenslehre ärmlich ausfallen und nicht zur vollen Höhe christlicher Glaubenserkenntnis sich erheben. Erst die Schrift mit ihren Glaubenszeugnissen, besonders auch denen vom Auferstandenen, zeigt uns, welch weite und hohe Geisteswelt der Glaube, wenn er an Jesum Christum als die Gottesoffenbarung in der menschlichen Geschichte sich hält, erfassen und, wenn auch schritt- und bruchstückweise, erfahren darf. Zwar kann auch die Glaubenserkenntnis von Christen unserer Tage, die uns in christlicher Erziehung oder in christlichem Wechselverkehr aus ihrem Glauben und Erfahren das Beste mitteilen, und die Glaubenserkenntnis der Kirche, die in ihrer Lebensentwickelung und theologischen Arbeit einen Reichtum von Erkenntnis Jesu Christi gesammelt hat, uns dazu helfen, die Welt zu ermessen, die wir glaubend einnehmen und erfahren sollen. Aber die Kirche und die bewährten Christen in ihr schöpfen doch immer selbst wieder aus der Schrift und haben, gerade in den reformatorischen Zeiten, sich an dem Glaubenszeugnis des Neuen Testaments, z. B. eines Paulus, zum besseren Verständnis Jesu Christi erhoben, so daß doch vor allem andern die Hilfe der Schriftzeugen auch in der Dogmatik zu verwerten ist."[1]) In diesen Aus-

[1]) Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1897. S. 234.

führungen Reischles wird eine biblisch-christozentrische Behandlung der Dogmatik empfohlen, die sich von der formalistisch-christogenetischen Methode mancher jüngerer Schüler Ritschls wesentlich unterscheidet und jedenfalls dazu dienen kann, den vollen Reichtum des Schriftzeugnisses vom Mittelpunkt aus zur Entfaltung zu bringen. In dieser Überzeugung wird man noch bestärkt, wenn man auf Grund neuerer Kundgebungen aus den Kreisen der Schüler Ritschls den Eindruck gewinnt, daß eine Fortbildung der christozentrischen Methode durch reichere Erschließung des Schriftzeugnisses im Werke ist. Schon 1891 gab Kattenbusch die Erklärung ab, Ritschls theologisches Prinzip sei unendlich viel reicher, als Ritschls System, und fügte hinzu, daß ihm Ritschls spezielle „Schulweisheit" über Christus nicht etwa das letzte Wort darstelle, „was auch nur dermalen zu sprechen wäre". Kähler mache auf wesentliche Momente aufmerksam, die bei Ritschl nicht zu ihrem Rechte kämen.[1]) Einige Jahre später bemerkte er Kähler gegenüber im Hinblick auf die große Bedeutung, welche der „übergeschichtliche Christus" in dessen System einnimmt: „Man kann sich darüber einigen, daß der als der erhöhte abermals erschienene, sich seinen Jüngern persönlich bezeugende Jesus allein der wirkliche oder „geschichtliche" Jesus Christus sei."[2]) Auch Reischle bekennt in seiner neuen Begründung und Erläuterung der Ritschlschen These vom „geschichtlichen Christus", bei der er sich mancher Annäherung an Kähler bewußt ist, daß die mannigfaltigen Glaubenszeugnisse der Schrift uns den „wirklichen Christus" verkündigen „in dem Geisteswesen, dessen Träger er als der Irdische war und als der Erhöhte ist",[3]) und er betont sehr entschieden, daß der Glaube der ersten Christen, welche durch Christum eine völlige innere Umwandlung erlebten, diesen nicht etwa bloß als die geschichtliche Persönlichkeit der Vergangenheit, sondern als den

[1]) Von Schleiermacher zu Ritschl. S. 77.

[2]) Theologische Litteraturzeitung. 1894. S. 167. Vgl. hierzu auch Reischles Bemerkung a. a. O. S. 193.

[3]) A. a. O. S. 233.

gegenwärtigen lebendigen und erhöhten Herrn umfing und gewiß war, Leben aus der Fülle seines himmlischen Lebens zu schöpfen.[1]) Wenn endlich Häring soeben wieder darauf hingewiesen hat, daß „die Gemeinde Christi, seinem eigenen Wort in der Erfahrung seiner Kraft dankbar demütig sich unterordnend, ihn als zur Rechten Gottes erhöht anbetet, mithin sein Wirken in der Gegenwart nicht bloß als geschichtliches, sondern als persönliches Fortwirken in der Herrlichkeit erlebt",[2]) so dürfen wir getrost behaupten: wird dieser Christus in den Mittelpunkt des dogmatischen Systems gestellt als Erkenntnisgrund und Maßstab für die Beurteilung der einzelnen Glaubenswahrheiten, so wird die christozentrische Behandlung der Dogmatik zu einer weiteren Bereicherung der christlichen Erkenntnis dienen, so gewiß dieselbe bereits von Kähler — in der ihm eigentümlichen durch die Grundlage seines Systems dargebotenen Form — erfolgreich angewendet worden ist. Der dogmatischen Gedankenarbeit wird eine schöne Aufgabe vorgezeichnet, wenn betont wird, daß die grundlegende, den Glauben tragende Gottesoffenbarung in Jesu Christi Person uns dazu helfen soll, die ganze christliche Glaubenswelt in ihrem Reichtum und ihrer unermeßlichen Weite zu verstehen, „zu fassen mit allen Heiligen, welches da sei die Breite, die Länge, die Tiefe, die Höhe" (Eph. 3, 18), wenn weiterhin gesagt wird, daß der Schlüssel zur ewigen Welt, den Gott uns gegeben hat, wirklich aufschließen, daß das Wort Gottes an uns, das in Jesu Christi Person im Fleisch, in der Geschichte erschienen ist, Gottes Geheimnisse uns aufthun solle, daß „die Schätze der Weisheit und der Erkenntnis" (Kol. 2, 3) die in Jesu Christo verborgen liegen, vom Glauben erhoben werden sollen,[3]) und es kann nur zur Förderung der christlichen Glaubenserkenntnis dienen, wenn in Aussicht genommen wird, „als Grundlage des Glaubens und Ausgangspunkt der Apologetik und Dogmatik" das durchzuführen, was J. T. Beck bei der letztmaligen Beendigung seiner

---

1) A. a. O. S. 184.

2) Evangelisches Kirchenblatt für Württemberg. 1897. S. 50.

3) Reischle a. a. O. S. 206.

Ethikvorlesung den Zuhörern als praktische Anleitung mitgab: „An den (den Erlöser) halten Sie sich persönlich und lernen Sie ihn immer mehr kennen in seiner Originalgestalt. Gehen Sie ihm nach, wie er ist und handelt und spricht im Bilde derer, die seine Ohren- und Augenzeugen waren. Er hat gelebt; ein solches Bild kann kein Menschenpinsel malen; niemand kam auf ein solches Bild. Gehen Sie auf den Kern los und darauf gründen Sie sich, dann haben Sie Felsengrund, an dem zerschellen alle Fluten — auch dieser Zeit!" (Vorlesungen über die christliche Ethik III. S. 205).[1]) Nehmen wir hinzu, wie von jener Seite schon früher auf das nachdrücklichste darauf hingewiesen worden ist, daß „die persönliche Beziehung zu Jesu Christo als unserm Heiland und Herrn bleibend die alles tragende Grundlage und der alles beherrschende Mittelpunkt unsers christlichen Glaubens" sein müsse, und daß der Dogmatiker nur in der „Berührung mit dem Christenleben in der Gemeinde" und in der „betenden persönlichen Vertiefung in den Gegenstand unsers Glaubens, vor allem in die Person Christi" Schutz gegen die ihm drohende Gefahr finden könne,[2]) so haben wir gewiß Grund, mit Vertrauen der weiteren Entwickelung dieser dogmatischen Richtung entgegenzusehen, die wie es scheint, ernstlich entschlossen ist, die der Ritschlschen Theologie entnommenen methodischen Gesichtspunkte durch ein gründliches Eindringen in den Schriftgehalt im Sinne eines Bengel, Beck und Geß zu ergänzen — wenn auch mit einer durch die andersgeartete Stellung zur historisch-kritischen Betrachtungsweise sich ergebenden nicht unbedeutenden Modifikation. Daß sich aus diesen Grundsätzen eine wesentliche Umgestaltung der Ritschlschen Theologie ergeben muß, liegt klar auf der Hand und wird durch die bereits vorliegenden dogmatischen Ergebnisse bestätigt.[3])

---

[1]) Reischle a. a. O. S. 241.

[2]) Der Glaube an Jesus Christus und die geschichtliche Erforschung seines Lebens. S. 42, 43.

[3]) Trotz seines entschiedenen Bekenntnisses zum lebendigen Christus, der „uns nahe ist und persönlich unter uns fortwirkt", und der An-

Auch der dritte methodische Gesichtspunkt, die Hervorhebung der Thatsache, daß die religiöse Erkenntnis eine Einwirkung der Heilsobjekte auf unser persönliches Leben zur unerläßlichen Voraussetzung hat, daß es sich in einer wahrhaft evangelischen Glaubenslehre in erster Linie um Darlegung dessen handelt, was für uns praktisch wertvoll ist (mißverständlich ausgedrückt: daß das religiöse Erkennen sich in Werturteilen vollziehe) — auch dieser Gesichtspunkt kann nur dann zu fruchtbarer Entfaltung gelangen, wenn er in enger Verbindung mit dem ersten Gesichtspunkt angewendet wird. Mit Recht weist Häring darauf hin, daß es eine Karrikatur dieses Gedankens sei, wenn man ihn so deute, als dürfe jeder Christ oder gar jeder Dogmatiker von seinem „bißchen Erfahrung" aus sich zum Richter darüber aufwerfen, wer Jesus sei. Nur die gesamte Entwickelung der Kirche sei imstande, das maßgebende Zeugnis des Neuen Testaments einigermaßen auszuschöpfen, auch das aber nur so, daß das Beste erst komme im Sinne von 1. Joh. 3, 2.[1]) Treffend bemerkt ferner Herrmann, daß wir in Christus etwas Unerschöpfliches finden sollen, das eine immer neue Bedeutung für unser inneres Leben gewinnen soll, und er bezeugt in Übereinstimmung mit Kübel, daß das, was wir glauben, immer über das, was wir erfahren haben, hinausgehe.

---

erkennung des Geheimnisses des „ewigen μονογενὴς υἱός", schreitet Reischle nicht dazu fort — wie man wohl erwarten könnte — dem „übergeschichtlichen" Christus die ihm zukommende Centralstellung im dogmatischen System einzuräumen. Der Grund dieser Zurückhaltung ist, wie man aus einigen Andeutungen ersehen kann, in der Rücksichtnahme auf etwaige Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung zu suchen. Unter dem Eindruck derselben stellt er den nicht unbedenklichen Kanon auf, daß die synoptischen Berichte von Jesu Reden und Thun als Maßstab für die entfalteten Glaubenszeugnisse bei Paulus und im Johannesevangelium zu betrachten seien (a. a. O. S. 233). Von hier aus kann, namentlich bei einer kritischen Stellung des Dogmatikers dem Johannesevangelium gegenüber, dem von Reischle in den obigen Zeugnissen so schön zum Ausdruck gebrachten Bestreben ernste Schädigung erwachsen.

[1]) Evangelisches Kirchenblatt für Württemberg. 1897, S. 42.

„Gerade die geheimnisvolle Übermacht des göttlichen Wesens können wir allein an der Erscheinung des inneren Lebens Jesu kennen lernen. Der Mensch, der das erschöpfen zu können und dieser Thatsache Herr zu werden meint, kann es freilich nicht erfahren, daß Christus sein Herr wird".[1]) Dieses schöne Zeugnis Herrmanns von der unerreichbaren Hoheit und Herrlichkeit Jesu, durch welche der Christ immer wieder überwältigt werden muß, ist eine kräftige Warnung vor allem einseitigen empirischen Subjektivismus und ein thatsächlicher Hinweis auf Christus, wie ihn die apostolische Christenheit in unvergleichlich tiefer Erfahrung verstanden und bekannt hat. Ist aber die urchristliche Gemeinde durch ihre religiöse Überlegenheit in einzigartiger Weise befähigt gewesen, das echte Christusbild und mit ihm die richtige Heilslehre in ihrer Leben weckenden Gestalt allen folgenden Geschlechtern zu übermitteln, ist ihr Bekenntnis für uns in allen Fragen, die mit dem inneren Leben zusammenhängen, unüberbietbar, so kann sich die Dogmatik unmöglich der Aufgabe entziehen, diesem Thatbestande gerecht zu werden, sie muß, auch wenn sie die „Zufuhr fremder Gedanken" um ihres ethischen Charakters willen verabscheut, dieses plus des urchristlichen Bekenntnisses zum Ausdruck bringen. Somit drängen die methodischen Voraussetzungen des Ritschlschen Systems, wenn anders dasselbe die biblische Heilslehre unverkürzt zur Darstellung bringen soll, mit Notwendigkeit dazu, den Abschluß der theologischen Arbeit durch Grenzbegriffe unsers Denkens herbeizuführen, welche aussprechen, was unserm Glauben zur inneren Gewißheit geworden ist, aber von unserm

[1]) Verkehr des Christen mit Gott 2. A. S. 147. 3. A. S. 149. Vgl. auch die Bemerkung Herrmanns in dem Artikel „Ergebnisse in dem Streit um das Apostolikum" (Zeitschrift für Theologie und Kirche 1894 S. 302, 303): „Wir sind bereits einig in dem wichtigen Gedanken, daß unser Glaube sich auf objektive Thatsachen gründen muß, die wir von uns selbst unterscheiden und in denen wir etwas unermeßlich Größeres erkennen, als wir in unserm eigenen Gefühl nach erleben können."

religiösen Denken nur annähernd verarbeit werden kann, weil ihm nicht die gleiche Kraft des originalen Erlebnisses wie den Aposteln zur Verfügung steht. Sie dienen zugleich dazu, die Schranken, welche nach dem ausdrücklichen Zeugnis der Schrift auch der apostolischen Gnosis anhaft en (1. Kor. 13, 12), zu klarer Formulierung zu bringen. Von den „Glaubensgedanken“ im Sinne Herrmanns müssen diese „Grenzbegriffe“ klar unterschieden werden.

Die bereits oben erwähnten methodischen Anschauungen Kaftans, welche sich von denen Ritschls in nicht unwesentlichen Punkten unterscheiden, können in diesem Zusammenhange übergangen werden, da sie Kaftan von Anfang an eigentümlich gewesen sind und nicht als eine Umbildung Ritschlscher Prinzipien beurteilt werden können. Ebenso kommt die religionsphilosophische Methode Troeltschs, auf die wir bereits hingewiesen haben, für uns an dieser Stelle nicht in Betracht, da sie von der Ritschlschen Schule als ein Abfall von der allen Theologen dieser Richtung gemeinsamen Grundposition angesehen wird.

Fassen wir den Ertrag unserer Untersuchung noch einmal kurz zusammen, so ergiebt sich, daß unter den von Ritschl für die methodische Behandlung der Dogmatik hervorgehobenen Gesichtspunkten drei der besondern Beachtung wert sind und zu einer gesunden Fortentwickelung dieser Wissenschaft dienen können. Wir formulieren sie in folgender Weise:

1. Quelle und Norm für die Dogmatik ist das Bekenntnis der ersten christlichen Gemeinde. (Biblischer Gesichtspunkt.)

2. Der Maßstab für die Gruppierung des biblischen Stoffs ist die Person Christi. (Christozentrischer Gesichtspunkt.)

3. Die theologische Erkenntnis ist ihrem innersten Wesen nach Heilserkenntnis. (Praktisch-teleologischer Gesichtspunkt.)

Werden diese Gesichtspunkte unter Vermeidung alles methodischen Formalismus in gesunder Weise — wie oben angedeutet — in Anwendung gebracht, so darf auf alle Fälle behauptet werden, daß kein Lebensinteresse der christlichen Gemeinde durch sie geschädigt wird.

2.
Die erfolgreiche Bekämpfung des spekulativen Rationalismus durch die Ritschlsche Theologie.

Wer sich im Geiste zurückversetzt in die inneren Kämpfe, welche junge Theologen vor zwanzig bis fünfundzwanzig Jahren zu bestehen hatten, dem wird auch noch in Erinnerung sein, welchen Eindruck mehrere bedeutende Werke liberaler Theologen auf die jugendlichen Gemüter damals hervorgerufen haben. Wir denken dabei in erster Linie an die glänzende Dialektik der junghegelschen Spekulation, wie sie in der 1868 herausgegebenen Dogmatik Biedermanns hervortrat; wir weisen ferner hin auf das 1869 erschienene durch begriffliche Klarheit und Schärfe ausgezeichnete Werk Otto Pfleiderers „Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, auf Grund des gegenwärtigen Standes der philosophischen und der historischen Wissenschaft dargestellt" und erinnern endlich an die 1876 herausgegebene Dogmatik von Lipsius mit ihren bereits erwähnten Untersuchungen auf dem Gebiete der religiösen Erkenntnistheorie und ihrem anerkennenswerten Streben, den Postulaten des frommen Bewußtseins und den Anforderungen strengster Wissenschaftlichkeit in gleicher Weise gerecht zu werden. In dem letztgenannten Werke konnte man deutlich das Ringen eines von den Realitäten des Christentums tief berührten Theologen mit den Ansprüchen der Philosophie und des Welterkennens beobachten, woraus sich ein Dualismus zwischen innerer Erfahrung und erkenntnismäßigem Ausdruck des christlichen Glaubens ergab, der durch keine Dialektik hat beseitigt werden können. Trat dieser Mangel in den beiden ersten Auflagen der Dogmatik klar hervor, so bemühte sich Lipsius bereits in seinen „Dogmatische Beiträge zur Verteidigung und Erläuterung meines Lehrbuchs" betitelten Aufsätzen der „Zeitschrift für protestantische Theologie" 1878, denselben zu überwinden. Durch seinen auf dem Thüringer Kirchentage zu Sulza 1881

gehaltenen Vortrag „Über die Bedeutung des Historischen im Christentum"[1]) vollzog er seinen prinzipiellen Bruch mit dem spekulativen Rationalismus, zu dem er trotz der Kantischen Voraussetzungen, von denen er ausging, stark hinneigte, und nunmehr gelang es ihm in seiner Schrift „Philosophie und Religion", die er 1885 als Separatabdruck der in den Jahrbüchern für protestantische Theologie erschienenen „Neuen Beiträge zur wissenschaftlichen Grundlegung der Dogmatik" herausgab, ferner in seinem Vortrag „Über unsern gemeinsamen Glaubensgrund im Kampf gegen Rom", der auf der Generalversammlung des evangelischen Bundes zu Eisenach 1889 verlesen wurde, und vor allem in der 3. Auflage seines Lehrbuchs der Dogmatik, bei deren Fertigstellung ihn der Tod 1893 unerwartet ereilte, die Revision seiner theologischen Grundanschauungen von dem festen Boden der geschichtlichen Offenbarung aus annähernd durchzuführen.

Auch von den beiden zuerst genannten Theologen läßt sich behaupten, daß sie wenigstens von dem Bestreben erfüllt gewesen sind, den einzigartigen Charakter des Christentums als der absoluten Religion sicher zu stellen. Biedermann, der scharfsinnigste und konsequenteste aller spekulativen von Hegel beeinflußten Theologen, erklärt ausdrücklich, daß das Verhältnis der historischen Person Jesu zur Wirksamkeit des mit ihm in die Geschichte eingetretenen und von ihm geschichtlich ausgehenden christlichen Prinzips und damit die Bedeutung Jesu für das gesamte Christentum kein äußerliches und accidenzielles, sondern ein innerliches und bleibendes sei. Nach ihm ist Jesu persönliches religiöses Leben die erste Selbstverwirklichung jenes Prinzips zu einer weltgeschichtlichen Persönlichkeit gewesen, und diese Thatsache ist „der Quellpunkt der Wirksamkeit dieses Prinzips in der Geschichte: Jesus ist als die historische Offenbarung des Erlösungsprinzips der historische Erlöser."[2]) Ebenso erklärt Pfleiderer, daß von der „Idealgestalt des Heilandes, die ihresgleichen in der Geschichte nicht hat, ein Strom

[1]) Protestantische Kirchenzeitung. 1881. N. 53 und 54.

[2]) Dogmatik. 1. A. § 815. S. 691.

neuen Lebens" in die Menschheit ausgegangen sei, der nie wieder versiegen könne; er nennt Jesus eine „über alle hinausragende Persönlichkeit, deren einzigartiges Bild mehr als jedes andere zum erweckenden und bestärkenden Vorbild und Wahrzeichen des Erlöserglaubens, des höchsten religiösen Bewußtseins der Menschheit von Anfang an gedient hat und fortwährend dient".[1]) Ebenso betonen beide Theologen das lebendige Dasein der Religion in der Erfahrung als Ausgangspunkt der christlichen Wissenschaftslehre im Unterschied von apriorischen Konstruktionsversuchen. Aber es ist ihnen nicht gelungen, das eigentümliche Wesen der christlichen Religion nach ihren wichtigsten Beziehungen sicher zu stellen und die lebensvollen Realitäten derselben vor Verflüchtigung zu bewahren. Dies zeigt sich besonders in der Lehre von der Offenbarung, die nichts weiter als die Selbstbeziehung Gottes auf den Menschen im religiösen Akt bedeutet, in der Beurteilung der Sünde, die das notwendige Ergebnis der Endlichkeit ist, in der Leugnung der persönlichen Unsterblichkeit bei Biedermann, welche der Idee der „Bestimmung des Ich zum real weltfreien Geistesleben" geopfert wird, und in der Preisgabe des Begriffs der Persönlichkeit Gottes, die nach Biedermann mit der Idee des absoluten Geistes in Widerspruch stehen soll. Wo als Aufgabe der Dogmatik die Erhebung des wirklichen Erfahrungsmaterials zur reinen Form der begrifflichen Wahrheit, die Zurückführung der religiösen Vorstellung auf ihren dem reinen Denken entsprechenden Gehalt angesehen wird, wo man verlangt, daß sich der Glaube nach theoretischen Maßstäben als philosophische Weltanschauung wissenschaftlich bewähren soll, wo man also in einer Überschätzung der begrifflichen Form des Dogmas befangen ist, da muß mit innerer Notwendigkeit die Geschichte des Dogmas sich zu einer Selbstauflösung desselben gestalten. Bei Biedermann macht der pantheistische Hintergrund der Hegelschen Philosophie seinen Einfluß allent-

[1]) Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. 2. A. II. S. 487; vgl. auch S. 491.

halben geltend; seine Dogmatik ist ein laut redender Beweis für die Thatsache, daß das Christentum seinem innersten Wesen nach es nicht verträgt, in die Denkformen einer fertigen philosophischen Weltanschauung eingezwängt zu werden, und daß auch edle, von ernstem Wahrheitssinn erfüllte Persönlichkeiten wider ihren Willen auf Schritt und Tritt die Realitäten des christlichen Glaubenslebens verflüchtigen, wenn der zauberhafte Bann einer monistischen Grundanschauung ihr Denken gefangen hält. Was endlich Pfleiderer betrifft, so soll nicht verschwiegen werden, daß trotz der tiefen Kluft, welche uns trennt, noch gemeinsame Berührungspunkte vorhanden sind, nämlich auf dem Gebiete des unmittelbaren religiösen Empfindens; in diesem Sinne weiß er dem Pietismus und der Brüdergemeinde nach einer Seite hin wohl gerecht zu werden, und er schreitet zu der Äußerung fort, in den Liedern eines Gottfried Arnold, Tersteegen, Fr. Richter, Rambach, Hiller, Bogatzky, Zinzendorf, Novalis u. a. liege eine solche Innigkeit, Kraft, Tiefe, Reinheit und Freiheit des frommen Gemüts, daß man sie als trefflichen Ausdruck des evangelischen Christentums und treuen Wiederhall der besten Stimmen der Reformation anerkennen müsse.[1]) Aber solch freundliche Urteile Pfleiderers, die einen ungleich wohlthuenderen Eindruck machen, als manches herbe Wort, das Ritschl über den Pietismus gesprochen hat, helfen uns nicht über die bereits erwähnte traurige Thatsache hinweg, daß die Absolutheit der christlichen Religion auch bei ihm in keiner Weise sicher gestellt ist trotz seiner Bemerkung von der „einzigartigen Überlegenheit des Christentums über die andern Religionen“.[2]) Am meisten befremdet hat nach dieser Seite hin sein Wort von der „allgemeinen Menschheitsreligion“ der Zukunft, zu welcher sich auf dem Boden der indogermanisch-mongolischen Völkermischung das Christentum und der Buddhismus ergänzen könnten.[3]) Auch bei ihm kann es nicht zu einer Anerkennung der Eigenart des sittlichen Gebiets im Gegensatz

[1]) A. a. O. S. 470, 471.
[2]) A. a. O. S. 661.
[3]) A. a. O. 1. A. S. 729.

gegen das Naturleben kommen, weil die Einheit der Erkenntnis der alles beherrschende Gesichtspunkt ist.

Einen mächtigen Eindruck mußte es hervorrufen, als ein gerade in den Kreisen der kritischen Theologen so angesehener Denker wie Ritschl die Gefahren der Hegelschen Spekulation — auf Grund eigener Erlebnisse — klar und scharf aufdeckte und mit der ganzen Kraft persönlicher Überzeugung die geschichtliche Offenbarung in der Person Christi als die durch keine Form begrifflichen Denkens überbietbare bleibende Grundlage und Norm des Christentums hinstellte. Er deckte den Grundirrtum des philosophischen Idealismus in seiner falschen Voraussetzung auf, daß „das Gesetz des theoretischen Erkennens das Gesetz des menschlichen Geistes in allen seinen Funktionen" sei. Er wies mit Recht nach, daß von diesem Grundsatz aus eine Menge von Beziehungen der christlichen Weltanschauung und Selbstbeurteilung als widerspruchsvoll und demgemäß als ungültig für das philosophische Erkennen erscheinen müßten. „Allein so gewiß das Fühlen und das Wollen nicht auf das Erkennen in Vorstellungen reduziert werden können, ist das letztere nicht berechtigt, ihnen sein Gesetz aufzuerlegen. Das logische Gesetz der Identität gilt nicht für das Gefühl, welches zugleich auf Lust und Unlust gestimmt sein kann, und die logische Beurteilung des Widerspruchs, daß in ihm etwas unmögliches, also auch unwirkliches bezeichnet ist, paßt nicht auf die Beurteilung des Bösen im Willen. Also wird auch die Religion, welche in allen drei elementaren Funktionen des Geistes auftritt, nicht verpflichtet sein, entweder sich nach den logischen Bedingungen des theoretischen Erkennens unbedingt zu richten oder auf sich selbst zu verzichten".[1])

Von diesen gesunden Grundanschauungen aus gewann Ritschl die Kraft, dem philosophischen Rationalismus seiner Gegner seinen in einer großen geschichtlichen Thatsache wurzelnden Supranaturalismus entgegenzustellen. Mit Entrüstung weist von

---

[1]) Rechtfertigung und Versöhnung. III[1]. S. 181 f.

diesem Standpunkte aus Herrmann darauf hin, daß einer der liberalen Theologen auf die Frage, warum der Protestantenverein kein neues Glaubensbekenntnis aufstelle, die Antwort erteilt habe: weil Naturwissenschaft und Philosophie noch nicht zum Abschluß gekommen seien, und er verurteilt es auf das schärfste, daß selbst angebliche Vertreter des Christentums durch eine falsche Begeisterung für die Freiheit der Wissenschaft sich dazu hinreißen lassen, „in diesem Interesse die Lebensbedingungen der Religion zu verletzen".[1])

Es sind im besondern fünf Beziehungen, in denen sich die Überlegenheit des Ritschlschen Standpunktes gegenüber dem modernen Rationalismus geltend macht.

Zunächst ist es die Thatsache der in der geschichtlichen Offenbarung der christlichen Gemeinde geschenkten Sündenvergebung, welche Ritschl als das spezifische religiöse Gut der christlichen Religion in seiner selbständigen und bleibenden Bedeutnng ins Licht stellt.

Pfleiderer, der wohl als der einflußreichste theologische Vertreter der in den Kreisen des liberalen Protestantismus gegenwärtig herrschenden Anschauungsweise betrachtet werden darf, sieht als den Kern der Heilslehre Christi und des Apostels Paulus die „inneren Vorgänge der ethischen Erlösung im Sterben des alten selbstischen Menschen und Lebendigwerden eines neuen gottliebenden Menschen" an. Er hebt es als einen tief sittlichen Gedanken bei Paulus hervor, daß in der vertrauenden Herzenshingabe an das Urbild der reinen Menschheit und der Heilandsliebe eine innere Wandlung mit dem Menschen sich vollziehe, „in welcher die alte Schuld zugleich mit der alten Knechtschaft des Gesetzes abgethan" und eine neue Reinheit, Freiheit und Kraft des Guten gewonnen werde[2].) Pfleiderer glaubt sogar, auf diese Weise die Vorstellung, daß der Tod Christi die Sündenvergebung wirke, festhalten zu können. Er gebraucht hierzu folgende Schlußreihe: Christi Tod

[1]) Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. S. 97.

[2]) A. a. O. 2. A. II. S. 463.

weckt in den Christen die Liebe zu ihm als dem persönlichen Ideal des Guten; diese wahre Liebe überwindet die selbstische Liebe des natürlichen Eigenwillens, der uns von Gott scheidet, hebt also unsere Entzweiung mit Gott auf; die Aufhebung aber der Entzweiung mit Gott ist die Versöhnung des Schuldgefühls oder die Vergebung der Sünden; es folgt also, wenn wir jetzt die Mittelglieder auslassen, der einfache Schluß: Der Tod Christi wirkt die Vergebung der Sünden.[1]) — Wir fragen: Hat je ein Menschenherz in schwerer innerer Bedrängnis auf diesem Wege Trost und Frieden gefunden??

Eine ganz andere, erfrischende Luft weht uns an, wenn wir bei Ritschl — entsprechend dem Bekenntnis der Reformation — den Empfang der Sündenvergebung als die Grundlage alles christlichen Lebens kennen lernen. „Die Sündenvergebung muß angeeignet sein", damit eine Nachbildung der Religiosität und sittlichen Leistung Christi unternommen werden kann.[2]) Da die Sünde, welche gegen Gottes Hilfe gleichgültig oder mißtrauisch ist oder gar in Haß und Verachtung sich von dem Gedanken an Gott entfernt, der Leute Verderben ist, so muß die Religion vor allem „auf die Vergebung der Sünden durch Gott gegründet, so muß dieses Gut die fundamentale Verheißung Gottes gegen die Menschen sein." „Die Vergebung der Sünden ist die fundamentale Ausstattung der christlichen Gemeinde."[3]) „Die Idee der göttlichen Sündenvergebung ist die „Grundbedingung der christlichen Gemeinde und des Anteils an derselben".[4]) Sie ist die „regelmäßige Grundlage des gemeinschaftlichen und des persönlichen religiösen Lebens".[5]) Die Gewissensfreiheit, welche Luther errungen hat, ist die „Freiheit des Gewissens von der Verschuldung gegen Gott".[6]) Im Hin-

[1]) A. a. O. S. 489.

[2]) Rechtfertigung und Versöhnung III¹. S. 2.

[3]) Festrede am 4. Säkulartage der Geburt M. Luthers, 10. November 1883. S. 14.

[4]) Rechtfertigung und Versöhnung III¹. S. 46.

[5]) Geschichte des Pietismus I. S. 95.

[6]) Festrede S. 15.

blick auf diese Thatsachen legt Luther Wert darauf, daß „in dieser Christenheit Gott dem Einzelnen täglich und reichlich alle Sünden vergiebt".[1]) Wegen der Fortdauer des Schuldbewußtseins bei den Gliedern der christlichen Gemeinde ist die tägliche Bitte um Sündenvergebung angemessen. Dieselbe steht sowenig im Widerspruch mit der allgemeinen Verbürgung dieses Guts in der christlichen Gemeinde, als die Bitte um göttliche Gaben dadurch ausgeschlossen ist, daß man Gottes Bereitschaft zu ihrer Verleihung kennt. Umgekehrt würde die Bedeutung der Sündenvergebung als der Grundlage der christlichen Religion außer Augen gesetzt werden, wenn nicht der tägliche Anlaß, um sie zu bitten, wahrgenommen würde. Also die Wertschätzung dieses Guts erfordert die Fortdauer des Eingeständnisses, daß jeder desselben bedarf.[2]) Die Sündenvergebung ist eben die notwendige Grundlage der christlichen Religion im ganzen wie im einzelnen.[3]) Die bleibende Erinnerung an die Unlust des Schuldbewußtseins schließt nicht nur jeden Rechtsanspruch an die göttliche Begnadigung, sondern auch jede Möglichkeit davon aus, daß man sie durch irgendwelche wertvolle Leistungen erworben habe.[4]) Endlich erinnert Ritschl noch daran, daß das Erleben der Sündenvergebung als der gemeinschaftlichen Grundlage und Voraussetzung der im Glauben ausgeübten Gemeinschaft mit Gott auch eine Schärfung des Schuldgefühls über die zwischeneintretenden Fälle von Sünde zur Folge habe.[5])

Dieser Grundanschauung entsprechend hat Ritschl den Begriff der Versöhnung mit der ihm eigenen Energie in den Mittelpunkt seines gesamten theologischen Denkens gerückt und den Weg für eine tiefere Behandlung der christlichen Probleme in den Kreisen der kritisch gerichteten Theologen vorbereitet. Dieses geschichtliche Ver-

---

1) A. a. O. S. 14.
2) Rechtfertigung und Versöhnung III³. S. 134.
3) A. a. O. S. 135.
4) A. a. O. S. 133.
5) A. a. O. S. 514.

dienst muß Ritschl zuerkannt werden, wie sehr man auch das Recht hat, an seinen Ausführungen noch wichtige Momente zu vermissen.

In voller Übereinstimmung mit Ritschl sagt Harnack, der christliche Glaube sei die gewisse Zuversicht, von Gott als dem Vater Jesu Christi Sündenvergebung zu empfangen und in seinem Reiche unter ihm zu leben,[1]) und Gottschick erklärt: „Evangelische Frömmigkeit ist die bewußte Zuversicht zu dem gnädigen Willen Gottes, welcher Sündenvergebung und ewiges Leben gewährt.“ [2])

Herrmann endlich formulierte dieses Bekenntnis der Ritschlschen Schule in seinem ersten größeren Werke in folgender Weise: „Christliche Religion besteht darin, daß jemand in der geschichtlichen Person Jesu Christi denjenigen Ausdruck der thatkräftigen Gesinnung Gottes gegen ihn selbst gefunden hat, welcher ihn zu seinem Frieden bringt und ihm die Augen für die fortlaufenden Offenbarungen öffnet, mit welchen Gott seinen Lebensweg umgiebt.“ [3]) Daß er mit diesem Bekenntnis zugleich seinen scharfen Gegensatz gegen den modernen Liberalismus aussprechen wollte, geht aus der unmittelbar auf dasselbe folgenden Bemerkung hervor: „Wenn man dagegen das religiöse Leben, welches man in sich zu hegen meint, als etwas Selbständiges von der geschichtlichen Gottesoffenbarung ablöst und diese zu einem bloßen historischen Faktum degradiert, in welchem nur zum erstenmale wirklich geworden sei, was man nun selbst zu eigen habe, so hat man sich innerlich von der christlichen Gemeinde abgeschieden, deren Einheit ja eben auf der dankbaren Anerkennung Gottes, der durch Jesus Christus unser Vater ist, beruht.“ In wesentlicher Vertiefung und Bereicherung kehren diese Gedanken wieder im „Verkehr des Christen mit Gott“. Hier geht Herrmann geradezu von der Thatsache aus, daß wir „in den Nöten des sittlichen Lebens empfinden

[1]) Lehrbuch der Dogmengeschichte. III. S. 582.

[2]) Die Kirchlichkeit der sog. kirchlichen Theologie. S. 7.

[3]) Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. S. 313.

müssen, daß wir von Gott verlassen sind". „Wenn wir uns sagen müssen, daß wir die Kräfte unserer Seele verdorben haben, und daß wir dem Guten im Wege sind, so wird der Gedanke, daß die Macht über alle Dinge uns trage und behüte, in uns entkräftet. Denn es drängt sich uns als eine unleugbare Wahrheit auf, daß unsere Triebe dem Zuge dessen zuwiderlaufen, was schließlich allein Macht haben kann." „In dem Glauben an die sittlichen Ideale aber kann sich der schuldbewußte Mensch nur um den Preis aufrichten, daß er die Ideale fälscht und sich selbst betrügt. Er umgeht die Wahrheit, daß der Mensch das Gute nur wollen kann, wenn er sich selbst verleugnet, und daß er nur dann sich selbst verleugnen kann, wenn er im Innersten über alle Not hinaus ist, nicht aber, wenn er im Innersten durch das Schuldgefühl unglücklich und kraftlos ist." „Aus der Gottverlassenheit des bösen Gewissens" können wir uns nur aufrichten, wenn wir durch die göttliche Offenbarung mit der Person Jesu Christi in Verbindung treten. Dann fühlen wir uns zunächst „durch ihn gerichtet". Darin besteht die „Macht Jesu über persönliche Wesen, daß er sie, indem er ihnen nahe kommt, an ihrem eigenen Können verzagen und Gottes inne werden läßt. Diese Macht aber gebraucht Jesus, um die Menschen, denen er in solcher Weise Gott offenbart hat, aufzurichten. Er faßt alle seine Kräfte zusammen zu dem Berufswerk des Erlösers, das uns das selige Leben eines Menschen in der Gemeinschaft mit Gott offenbaren soll, aber zugleich sein Verlangen, uns zu helfen, und seine unbesiegliche Zuversicht, daß er es könne."[1]) Im weiteren Verlauf dieser Darlegung bemerkt Herrmann treffend, daß die rationalistische Lehre von einer bloßen „Verkündigung der Sündenvergebung" durch Christus dem Sünder keinen Trost biete: „Er wird sie einfach nicht glauben können", weil „der Verkündigung jenes Gedankens in ihm die unleugbare Wirklichkeit seines eigenen Schuldgefühls gegenübersteht." „So leicht läßt sich der Mensch,

---

1) Verkehr des Christen mit Gott. 2. A. S. 94—96. 3. A. S. 96—99.

der in seinem Schuldgefühl das Gericht des Ewigen empfindet, nicht bereden, eine Lehre anzunehmen, die ihm diese Wirklichkeit hinwegnehmen will.“ Von dieser Betrachtung aus schreitet Herrmann sogar zur relativen Anerkennung des Satzes fort, daß uns durch Christi stellvertretendes Strafleiden die Erlösung erworben sei, wovon in einem anderen Zusammenhange weiter die Rede sein wird.[1])

Daß diese trefflichen Ausführungen, welche die biblische Heilslehre nach wesentlichen Seiten hin zur Darstellung bringen, zu den idealen Konstruktionen des spekulativen Rationalismus im denkbar schärfsten Gegensatz stehen, liegt auf der Hand. Der tiefere Grund dieses Gegensatzes ist eine völlig verschiedenartige Wertung des Momentes der Schuld, worauf wir weiter unten noch eingehen werden.

Durch die energische Betonung des absoluten Charakters der geschichtlichen Offenbarung ist die Ritschlsche Schule von vornherein der Gefahr entrückt, der im modernen Rationalismus üblichen Unterscheidung der Person Christi und des christlichen Heilsprinzips in irgend einem Sinne zuzustimmen. Die Stellung, welche Christo als dem Träger der göttlichen Offenbarung in Ritschls theologischem System zuerkannt wird, sichert ihm eine einzigartige Würde und erhebt ihn von vornherein für uns zu einem Gegenstand des Glaubens. Klar und entschieden bekennt Ritschl: „Jesus ist der Träger der vollendeten geistigen Religion.“[2]) „Die Gestalt Christi ist garnicht zu verstehen, wenn es nicht seine ursprüngliche Eigentümlichkeit ist, daß er in dem Selbstzweck Gottes seinen persönlichen Endzweck findet“. Er ist das „Urbild“ und „die leitende Kraft“, „das Haupt und der Herr des Gottesreiches“ und als solcher „ewig Objekt der Liebe Gottes“. Die religiöse Bestimmung der Glieder der Gemeinde ist in der Person des Stifters vorgebildet und „in ihr als der fortwirkenden Kraft zu aller Nachbildung begründet“.[3])

---

1) A. a. O. 2. A. S. 104—107. 3. A. S. 106—109.

2) Rechtfertigung und Versöhnung III³. S. 391.

3) A. a. O. III¹. S. 340.

Die Aufnahme der Sünder in die Gemeinschaft mit Gott hat an der Durchführung der Gemeinschaft zwischen Christus und Gott ihren „geschichtlichen Grund und ihre unumgängliche Bedingung“.[1]) Alle Gewißheit der Liebe Gottes zum Zwecke von Sündenvergebung kann deshalb nur „als Wirkung Christi zur Bildung der von ihm erstrebten religiösen Gemeinde“ abgeleitet werden. Gott rechnet den Gliedern der Gemeinde Christi ihre Gemeinschaft mit Christus als die Bedingung an, unter der er sie zur Gemeinschaft mit sich selbst zuläßt.[2]) Daß diese spezifische Schätzung Christi nicht von allen „Gliedern der christlichen Gesellschaft“ geteilt wird, führt Ritschl in einer treffenden Bemerkung der ersten Auflage seiner großen Monographie unter anderm auf die Thatsache zurück, daß das Christentum Volksreligion geworden, in Überlieferung und Sitte umgesetzt sei und demgemäß als etwas gewohntes und naturgemäßes erscheine. Diese „naturalistische Aneignung des Christentums“ habe den Umfang desselben verkürzt, wichtige Beziehungen desselben unwirksam gemacht und verschuldet, daß man nichts Ungewöhnliches mehr an der Person Christi erkennen wolle.[3]) Als Träger der vollendeten Offenbarung ist Christus vielmehr gegeben, damit man an ihn glaube.[4]) Indem man an ihn glaubt, versteht man ihn als den Offenbarer Gottes. Von hier aus ist Ritschls ablehnende Stellung gegenüber den biographischen Darstellungen des Lebens Jesu zu verstehen, welche ihn zu der Erklärung veranlaßte, man ahne nicht, daß schon die Aufgabe des „Lebens Jesu“ dem religiösen Interesse an der Person des Herrn zuwiderlaufe,[5]) und welche von Scholz in folgenden Worten zum Ausdruck gebracht wird: „Der Leser des Lebens Jesu geht angeregt und gehoben von dannen; die aber die Bio-

[1]) A. a. O. III¹. S. 481. Vgl. III³. S. 514 ff.

[2]) A. a. O. III¹. S. 482.

[3]) A. a. O. III¹. S. 341, 342.

[4]) A. a. O. III³. S. 426.

[5]) A. a. O. III¹ S. 63.

graphie erlebten, sind vor dem Meister auf die Kniee gesunken. Der Leser des Lebens Jesu befreundet sich mit dieser Erscheinung und verbindet mit der Freundschaft hohe Achtung, mehr noch: Bewunderung und Verehrung. Für die christliche Gemeinde aber im apostolischen Zeitalter stand kein Prädikat fester, als daß er der Herr sei. Und es kann kaum einem Zweifel unterliegen, daß dieses Ergebnis seiner Achtung entsprochen hat; er hat sein wollen, was er gewesen ist." „In der Unterwerfung unter seine Person behufs Herstellung des Vertrauens zur Gottheit liegt also der Hebel der christlichen Religion, und nur, wer sich dieses Hebels bedient, versteht das Leben Jesu endgültig. Vergleicht man damit den Versuch der Biographie, so läßt sich kaum leugnen, daß dieselbe um ihrer psychologischen Formen willen in dem Leser ein Gefühl nicht der Unterwerfung, sondern der Koordination hervorruft."[1]) Auch Gottschick erklärt, der Grund unserer Zuversicht zu Gott sei der Heilswert Christi. „Christus ist der Gegenstand unsers Glaubens, weil er der Grund unserer Zuversicht zu Gott ist."[2]) „Christus hat eine spezifisch andere und höhere Bedeutung als die, der Verkündiger der göttlichen Vergebung zu sein, die Bedeutung nämlich, daß Gott um Christi willen den Sündern gnädig sein will und nur den zu ihm Gehörigen verzeiht."[3]) „Die Anschauung Christi, aus welcher der Christ dieses ehrfürchtige Vertrauen zu Gott und alle darin beschlossenen Impulse schöpft, hat ihn als den auf Grund seines geschichtlichen Lebenswerks gegenwärtig Erhöhten zum Gegenstande, wie er im Zeugnis seiner Gemeinde uns gegenwärtig als der entgegentritt, um des willen Gott uns gnädig ist, und in dem Gottes Gnade sich uns erlösend offenbart."[4])

---

[1]) Rezension des Lebens Jesu von Beyschlag in „Preußische Jahrbücher". Bd. 58. S. 126 f.

[2]) Die Kirchlichkeit der sog. kirchlichen Theologie. S. 7.

[3]) A. a. O. S. 197, 198.

[4]) A. a. O. S. 229.

Endlich beginnt Harnack seinen bekannten Vortrag über „Das Christentum und die Geschichte“ mit den Worten: „Es ist in keinem Anderen Heil, es ist auch kein anderer Name den Menschen gegeben, darinnen wir sollen selig werden, als in dem Namen Jesu Christi — das ist das Bekenntnis der christlichen Kirche. Mit diesem Bekenntnis hat sie begonnen; auf dieses Bekenntnis sind ihre Märtyrer gestorben, und aus ihm schöpft sie noch heute wie vor achtzehnhundert Jahren ihre Kraft. Den ganzen Inhalt der Religion, das Leben in Gott, die Vergebung der Sünde, den Trost im Leide, bindet sie an diese Person.“

So sehr wir uns berechtigt und verpflichtet fühlen, gegen die Ritschlsche Christologie scharfen Widerspruch zu erheben, so gern erkennen wir die prinzipielle Überlegenheit derselben gegenüber der Beurteilung der Person Christi in den Systemen des modernen Rationalismus an. Es ist bei Ritschl wieder ein fester Standort gewonnen, von dem aus eine weitere Bereicherung und Vertiefung möglich ist. Mit Recht sagt Reischle: „Wer sich im Gedanken an das, was ihm für sein eigenes Leben not thut, mit Jesu abgiebt, den läßt Er nicht leichten Kaufs wieder los“.[1]) Dieses Wort hat auch in der kurzen Geschichte der Ritschlschen Theologie bereits mehrfache Bestätigung gefunden.

In unzertrennlichem Zusammenhang mit Ritschls strengem Supranaturalismus hinsichtlich der Beurteilung der geschichtlichen Offenbarung sowie mit seiner spezifischen Schätzung der Person Christi steht die kräftige Hervorhebung des Begriffs der christlichen Gemeinde in seinem System. Als ein unverkennbares Symptom für die in der Ritschlschen Schule nach dieser Seite hin herrschende Grundauffassung muß schon die in ihr heimische scharfe Unterscheidung von religiösem Erkennen und Welterkennen betrachtet werden. Welchen Wert Ritschl selbst auf die Betonung der Lehre von der Gemeinde

[1]) Hefte zur „Christlichen Welt“. No. 11. S. 32.

gelegt hat, geht aus einer sehr bemerkenswerten Änderung in der dritten Auflage der großen Monographie hervor. In den beiden ersten Auflagen behandelt Ritschl in Verbindung mit dem Gedanken des Reiches Gottes die Bedeutung der auf dasselbe vorbereitenden sittlichen Gemeinschaften der Familie, des Staats und des Weltreichs und kommt schließlich zu dem Resultat, daß Gott die Liebe sei insofern, als er seinen Selbstzweck setze in der Heranbildung des Menschengeschlechts zum Reiche Gottes als der überweltlichen Zweckbestimmung der Menschen selbst; Gott liebe „das Menschengeschlecht" unter dem Gesichtspunkt dieser seiner Bestimmung.[1]) Pfleiderer hat aus der ganzen Art dieser Darlegungen den Eindruck bekommen, daß sich aus ihnen „der ganz rationale Gedanke einer allgemeinen göttlichen Offenbarung durch die ganze Menschheitsgeschichte herab" ergebe.[2]) Jedenfalls ist von der christlichen Gemeinde im ganzen Zusammenhang dieser Ausführungen nicht mit einem Worte die Rede. Für die dritte Auflage hat nun Ritschl den letzten Teil des § 34 einer gründlichen Umarbeitung unterzogen, vermutlich um die aus seinen Grundanschauungen sich ergebenden Konsequenzen auch für die Lehre vom Reiche Gottes zu ziehen. Jetzt betont er, daß der Gedanke der Einheit, welcher als Korrelat der Liebe Gottes dem Menschengeschlecht im Unterschied von der natürlichen Gattungseinheit zukommen muß, „in der Vorstellung der christlichen Gemeinde, welche das Reich Gottes zu seiner Aufgabe macht, dargeboten" werde. Er betont des weiteren, daß die Gemeinde, welche dazu berufen sei, sich zum Reiche Gottes zu vereinigen, und welche in der Ausführung dieser Aufgabe thätig sei, nur dadurch zustande komme, daß der Sohn Gottes ihr Herr und sie ihm gehorsam sei. Dann folgt die noch in anderer Hinsicht bedeutungsvolle Ausführung: „Jene Größe, auf welche sich die Liebe Gottes erstreckt, ist auch nicht denkbar außerhalb der Bedingung, daß sie von ihrem Stifter als ihrem Herrn fortdauernd geleitet wird und ihre Mitglieder die Umbildung zu der Eigentümlichkeit erfahren,

[1]) Rechtfertigung und Versöhnung. III¹. S. 242. III². S. 263.

[2]) Jahrbücher für protestantische Theologie. 1889. II. S. 192.

welche urbildlich in ihrem Herrn auf sie wirksam ist. Die Gemeinde Christi ist also auch nur infolgedessen Beziehungspunkt der Liebe Gottes, weil die Liebe, in welcher Gott seinen Sohn umfaßt und ihm seine Eigentümlichkeit gewährleistet, durch ihn auch wirksam wird für diejenigen, die zu Christus als seine Jünger oder als seine Gemeinde gehören. Alle Beziehungen dieser Angehörigkeit aber fallen unter den Titel, daß der Sohn Gottes als der Herr von seiner Gemeinde anerkannt wird und unter dieser Bedingung seine Stellung zu Gott auf sie überträgt."[1]) Diesen Ausführungen entsprechend erscheint nun die oben erwähnte Definition der Liebe Gottes in veränderter Gestalt. Es heißt nun: „Gott ist die Liebe, indem er durch seinen Sohn der von diesem gestifteten Gemeinde sich offenbart, um sie zu dem Reiche Gottes heranzubilden, so daß er in dieser überweltlichen Zweckbestimmung der Menschen seine Ehre, oder die Erfüllung seines Selbstzwecks verwirklicht."[2])

Wir haben hier die erfreuliche Thatsache vor uns, daß Ritschl kurz vor seinem Tode seine inhaltlich mit Recht beanstandete Lehre vom Reich Gottes — diesen Kardinalpunkt seines Systems — von seinem klaren und gesunden Begriff der christlichen Gemeinde aus wesentlich vertieft hat.[3])

Mit großer Entschiedenheit betont auch Herrmann, daß Gott nur denjenigen Menschen sein Inneres aufschließen könne, welche zur Kirche gehören. Er nennt dieselbe als die Gemein-

---

[1]) Dieser Satz ist in hohem Maße geeignet, die positiven Intentionen, von welchen Ritschl in seiner theologischen Arbeit geleitet worden ist, zur Anschauung zu bringen und zur Berichtigung mehrfacher Mißverständnisse, welche durch Ritschls Schuld in Umlauf gekommen sind (vgl. oben S. 94—99), zu dienen.

[2]) A. a. O. III³. S. 266—268.

[3]) Pfleiderer mußte von seinem Standpunkte aus diese Änderung im entgegengesetzten Sinne beurteilen. Die scharfen Konsequenzen, die er aber Ritschl (a. a. O. S. 193) zu ziehen sucht, stimmen nicht zu der Thatsache, daß Ritschl auch in der dritten Auflage die relative Bedeutung der vorbereitenden Gemeinschaftsstufen durchaus anerkennt. Vgl. seine Ausführungen über die Erziehung des Menschengeschlechts S. 291 ff., besonders S. 295.

schaft der Gläubigen mit Luther „ein christlich heilig Volk“ und weist darauf hin, daß in dieser Gemeinschaft durch direkte Verkündigung des Wortes von Christus und durch Bewährung desselben im Wandel immerdar neues christliches Leben begründet werde. Hierbei legt Herrmann großen Nachdruck auf die „Gemeinschaft sittlichen Verkehrs“ mit frommen Christen, die „uns ihre Strenge gegen sich selbst und ihre Liebe gegen andere fühlen lassen. Eine Kirche, die nicht überall eine solche Gemeinschaft entwickelt, ist wertlos und leblos“.[1])

Es ist im Hinblick auf die Bedeutung, welche der Kirche als religiöser Gemeinschaft innerhalb der Ritschlschen Schule zuerkannt wird, nur konsequent, wenn man in diesen Kreisen von einer einseitigen Betonung der persönlichen Selbständigkeit des Einzelnen nichts wissen will. Werde dieselbe, sagt Gottschick in einer Auseinandersetzung mit Bassermann, als das selbstverständlich höchste Ziel betrachtet, werde die Gemeinschaft erst hinterher in Betracht gezogen, so stehe man auf einer schiefen Ebene. Deshalb erklärt er: „Die religiöse und sittliche Selbständigkeit des Einzelnen, die in der christlichen Freiheit zu ihrem Ziel kommt, ist immer nur das Korrelat der inneren Gebundenheit an die objektiven Normen der sittlichen Gemeinschaft, speziell der christlichen Gemeinde“.[2])

Wo der absolute Charakter der christlichen Religion in Frage gestellt ist, sinkt auch die Bedeutung der Kirche tief herab, während gleichzeitig oft der Staat und andere sittliche Organisationen in ihrer Bedeutung überschätzt werden; die empirische Gemeinde wird autonom und verliert ihr Korrektiv durch die ewigen Grundlagen der ersten Gemeinde. Diese Gefahren vermieden, die kirchlichen Gesichtspunkte energisch in den Vordergrund gerückt und viele kritisch gerichtete junge Theologen zu positiver Beteiligung am praktisch kirchlichen Leben ermuntert zu haben, bleibt ein Verdienst Ritschls, das anerkannt werden muß.

Werfen wir nun einen Blick auf die Lehre von der Sünde,

---

[1]) Verkehr des Christen mit Gott. 2. A. S. 152—154. 3. A. S. 155, 156.

[2]) Theologische Litteraturzeitung. 1883. S. 517.

so wird dieselbe bei Biedermann, wie schon oben angedeutet, unter dem Einfluß einer pantheistischen Grundanschauung als „ein stetig aufzuhebendes Moment der Entwickelung", als ein „notwendiges Ergebnis der Endlichkeit" hingestellt. Aber auch Pfleiderer ist nicht imstande gewesen, sich an diesem für die Gestaltung der gesamten christlichen Lehrwissenschaft so bedeutungsvollen Punkte von der Hegelschen Betrachtungsweise frei zu machen. Zwar erklärt er, daß Gott als Schöpfer des Menschen, „dieser zur freien Selbstbestimmung angelegten geistigen Kreatur" nur die Möglichkeit des Bösen begründet habe; aber nun fährt er fort: „Sofern er aber den Menschen mit dieser Möglichkeit schuf, die von seiner Anlage zur Freiheit unzertrennlich ist, und von welcher Gott von Ewigkeit wußte, daß auch ihre Verwirklichung ein unvermeidlicher Nebenerfolg und Durchgangspunkt auf dem Wege zur Verwirklichung des positiven sittlichen Zwecks, der realen Freiheit des guten Willens sei, so läßt sich insofern sagen, daß Gott das Böse um des Guten willen, welches ohne diese Bedingung nicht zu bewirken war, zugelassen habe; und sofern die Weltordnung auf Überwindung des Bösen angelegt, dessen Vorhandensein also im Weltplan in Rechnung genommen ist, so wird zu sagen sein, daß das Böse als ein zwar nicht sein sollendes, aber nicht nicht sein könnendes und somit als ein zur Überwindung bestimmtes Accidens des Guten mit diesem zusammen in dem göttlichen Weltplan vorgesehen, mitgeordnet sei".[1])

Daß Ritschl einer solchen Grundanschauung vom Wesen der Sünde trotz der schwierigen Position, in welche er sich durch seine Lehre vom Zorn Gottes gebracht hat, durchaus ablehnend gegenüber steht, darf mit Entschiedenheit behauptet werden. Auf die Betonung des sittlichen Charakters der Schuld kommt ihm alles an; er hat sich durch dieses Bestreben sogar dazu fortreißen lassen, den Begriff der Erbsünde völlig aus der theologischen Betrachtungsweise zu beseitigen, damit keinerlei pantheistischer Sauerteig zurück-

---

[1]) A. a. O. S. 392, 393.

bleibe. Schuld ist nach Ritschl im sittlichen Sinne der Ausdruck derjenigen Störung des bestimmungsmäßigen Wechselverhältnisses zwischen Sittengesetz und Freiheit, welche aus dem gesetzwidrigen Mißbrauch der Freiheit folgt und als solche durch die begleitende Unlust des Schuldgefühls bezeichnet wird. Ausdrücklich hebt Ritschl hierbei das Moment der objektiven Schuld neben dem subjektiven Schuldbewußtsein hervor, indem er einerseits die „Bejahung der objektiven Schuld durch das subjektive Schuldbewußtsein“ betont und andererseits erklärt, die Aufhebung des Schuldbewußtseins müsse so begriffen werden, daß sie die Aufhebung der objektiven Schuld einschließe.[1]) Im christlichen Sinne bezeichnet sodann nach Ritschl die Schuld „den Widerspruch gegen Gott, in welchen der einzelne Mensch wie die Gesamtheit durch Nichterfüllung des Sittengesetzes eingetreten ist, welcher als vorhanden durch das Schuldbewußtsein anerkannt wird, in dem der Einzelne den Unwert seiner eigenen Sünden wie seines Anteiles an der Gesamtschuld mit Unlust empfindet“.[2]) Des weiteren hebt Ritschl hervor, daß der Widerspruch gegen Gott und gegen die eigene sittliche Bestimmung, welche in dem Schuldbewußtsein mit Unlust empfunden werde, durch diesen begleitenden Umstand als eine reale Störung des menschlichen Wesens oder als ein Kraftverlust bezeichnet werde. Das Schuldbewußtsein empfinde den logischen Widerspruch des Willens gegen Gott als realen Widerspruch und als einen wirklichen Defekt des Willens. Endlich weist Ritschl auf die „Getrenntheit der Menschen von Gott“ hin, welche infolge der Sünde „statt ihrer bestimmungsmäßigen Gemeinschaft“ eingetreten ist;[3]) es ist nach Ritschl eine „Wirkung der Sünde“, daß sie „die Gemeinschaft mit Gott unmöglich macht“.[4]) Bezüglich der schwierigen Frage, wie sich das Eindringen der Sünde in die Welt zur göttlichen Weltordnung verhalte, betont Ritschl zunächst treffend, daß der Erkenntnis an diesem Punkte enge Grenzen

1) A. a. O. III¹. S. 43. Vgl. III³. S. 55, 56.
2) III¹. S. 44. III³. S. 56.
3) A. a. O. III³. S. 56, 57.
4) A. a. O. III³. S. 77.

gesteckt seien und fügt dann hinzu: „Man muß sich hüten, sie als Wirkung Gottes und als ein zweckmäßiges Glied seiner Weltordnung zu bezeichnen; denn sie ist in allen Fällen das Gegenteil des Guten und das, was dem erkennbaren sittlichen Endzweck der Welt zuwiderläuft. Sie ist ein scheinbar unvermeidliches Erzeugnis des menschlichen Willens unter den gegebenen Bedingungen seiner Entwicklung und wird doch im Bewußtsein unserer Freiheit und Selbständigkeit von uns als Schuld zugerechnet.“ Gegenüber dem bedenklichen Versuche Schleiermachers, die Schwierigkeit dadurch zu verringern, daß man annimmt, Gott beurteile die Sünde nicht als den Widerspruch gegen das Gute, sondern nur als die noch nicht erreichte sittliche Vollkommenheit, während wir unsere Unvollkommenheit als Sünde beurteilen müßten, um die Sehnsucht nach der Erlösung und Vervollkommnung in uns zu erwecken, bleibt Ritschl dabei, daß unser Urteil über die Sünde mit dem göttlichen übereinstimmen müsse.[1])

In der energischen Betonung des Momentes der Schuld und in dem Gegensatz gegen pantheistische Abschwächungen des Begriffs der Sünde sind alle Schüler Ritschls mit diesem einig. So spricht Gottschick auf Grund der Erfahrung von der verpflichtenden Kraft des in Christus erschienenen Ideals die Überzeugung aus, daß die Sünde nicht ein notwendiger Durchgangspunkt zum Guten, sondern etwas zufälliges in der Welt Gottes und ein schlechthin nicht sein sollendes sei.[2]) Herrmann erklärt, die Sünde bleibe für die sittliche Beurteilung ein ebensolches absolutes Faktum, wie der geschichtliche Grund unseres Glaubens als ein nicht konstruierbares absolutes Faktum hingestellt werden müsse. In beiden liege keine ungebührliche Einschränkung des theologischen Denkens.[3]) Rade nennt die Sünde die „Trennung von dem Quell aller Gerechtigkeit und aller Seligkeit, Feindschaft gegen den allmächtigen Urheber und Bürgen unseres Heils,

---

[1]) A. a. O. III³. S. 360.

[2]) Die Kirchlichkeit der sog. kirchlichen Theologie. S. 108.

[3]) Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Vorrede S. VI.

Feindschaft gegen unsere ewige Bestimmung, unser besseres Sein, Selbstmord."[1]) Kaftan bemerkt, daß die Übertretungen des Menschen sich als ein unübersteigliches Hindernis zwischen ihm und Gott erheben; wie er sich bewußt sei, in Verachtung des göttlichen Gebots als ein Feind Gottes zu handeln, so erfahre er Gott als seinen Feind, dessen Liebe er verwirkt habe, dessen gerechter Zorn ihn bedrohe.[2]) Eine sehr ernste Beurteilung nach der Seite ihres Schuldcharakters findet die Sünde auch bei Häring, Reischle, Kattenbusch und Bornemann.

Betrachten wir nun noch die Stellung der Ritschlschen Theologie zur Wunderfrage, so muß von vornherein daran erinnert werden, daß wir bezüglich dieses Punktes nicht zahlreiche und eingehendere Kundgebungen zu erwarten haben. Ausgangs- und Zielpunkte der apologetischen Methode sind der Art geordnet, daß diese und ähnliche Fragen erst in zweiter Reihe behandelt werden. Auch die eine Zeitlang mit einer gewissen Schärfe proklamierte Trennung der Gebiete des religiösen und des Welterkennens hat das Ihrige dazu beigetragen, daß man eine gewisse Zurückhaltung dieser Frage gegenüber beobachtete. Ferner ist zu bedenken, daß Ritschl wenigstens in seinen litterarischen Veröffentlichungen dem biblischen Centralwunder, der Auferstehung Christi, nicht die religiöse Wertung hat zu teil werden lassen, die ihr nach den apostolischen Aussagen zukommt. Endlich ist an die bedenkliche Stellung Ritschls zum Bittgebet um äußere Dinge zu erinnern, die zwar ihren tieferen Grund nicht in einer Abneigung gegen das Wunder, sondern in einer bestimmten religiösen Betrachtungsweise hatte, durch die aber Ritschl eines der wirksamsten Motive beraubt wurde, die spezifische Bedeutung des Wunders im Unterschied von der teleologischen Betrachtungsweise im allgemeinen hervortreten zu lassen. Trotz alledem unterliegt es keinem Zweifel, daß sich Ritschl von der in den Geschichtskonstruktionen sowohl als auch in den dogmatischen Systemen der Hegelschen Linken zutage tretenden prinzipiellen Wunderleugnung

---

[1]) Christliche Welt 1895. S. 243.

[2]) Das Wesen der christlichen Religion. 1. A. S. 272.

innerlich völlig geschieden wußte. Deshalb betonte er schon in seinem Streit mit Zeller 1861 die für eine unbefangene Geschichtsbetrachtung bedeutungsvolle Thatsache, daß Paulus in den von der Tübinger Schule als echt anerkannten Briefen für seine eigene Wunderthätigkeit Zeugnis ablege. Aus diesem Grunde ist nach Ritschl der Historiker verpflichtet, dieses Element in der Urgemeinde als faktisch zuzugestehen, und nur das ziemt ihm geltend zu machen, daß der Historiker nicht imstande ist, aus den einzelnen Mitteilungen über geschehene Wunder zu ermitteln, was nach dem Maßstabe der allgemeinen Regeln über Ursache und Wirkung sich ereignet hat; „denn mit einer danach bemessenen natürlichen Erklärung der Wunder wird den Berichten über dieselben Gewalt angethan; also sind Wundererzählungen für die wissenschaftliche Geschichtsforschung inkommensurabel.“[1]) Das Wunder ist nach Ritschl ein Objekt des eigentümlichen religiösen Erkennens; dieses religiöse Erkennen aber, welches Wunder statuiert, ist seiner Art nach dem philosophischen Erkennen nicht untergeordnet, sondern entgegengesetzt.[2]) — Obgleich man an den weiteren positiven Ausführungen Ritschls in seiner Polemik gegen Zeller manches vermissen mag, was zur apologetischen Behandlung der Wunderfrage gehört, so tritt uns in ihnen durchweg eine supranaturale Betrachtungsweise entgegen, vermöge deren Ritschl wohl die spezifische Unerkennbarkeit mancher Seiten des Urchristentums für die wissenschaftliche Betrachtung gelten lassen will, aber nicht die Behauptung ihrer durchgängigen Unwahrheit. Ritschl definierte in seiner späteren Zeit die Wunder als „auffallende Naturerscheinungen, mit welchen die Erfahrung besonderer Gnadenhilfe Gottes verbunden ist, welche also als besondere Zeichen seiner Gnadenbereitschaft für die Gläubigen zu betrachten sind,“[3]) und er erklärte, daß eine teleologische und im einzelnen auch wunderhafte Weltanschauung, welche

---

[1]) Jahrbücher für deutsche Theologie 1861. S. 440.

[2]) A. a. O. S. 441. Vgl. die klare Darstellung des ganzen Streits bei Otto Ritschl, A. Ritschls Leben I S. 393—399.

[3]) Unterricht in der christlichen Religion. 2. A. S. 14.

dem Bedürfnis des Menschen nach Religion entspreche, welche ihm seine Stellung als eines geistigen und moralischen Ganzen in dem Zusammenhang mit Natur und menschlicher Gesellschaft gewährleisten solle, im Vergleich mit der Erkenntnis der Natur und ihrer Gesetze nichts weniger als unvernünftig sei."[1]) Die Erfahrung der Auferweckung Christi gehörte nach Ritschl mit zu den Bedingungen für die Gründung der christlichen Gemeinde. „Sie ist das Merkmal nicht nur der Lebenserneuerung seiner Person, sondern zugleich des Erfolgs der Lebensvollendung, welche Christus durch die Aufopferung seines Lebens für sich und zum Vorteil seiner Gemeinde erstrebt hat."[2]) Er nennt die Auferweckung Christi durch die Macht Gottes „die dem Werte seiner Person durchaus entsprechende folgerechte Vollendung der in ihm erfolgenden Offenbarung".[3])

Am klarsten hat sich Ritschl über die Wunderfrage in seinen Vorlesungen über Dogmatik ausgesprochen. In denselben sagte er, nachdem er die Augustinsche Definition vom Wunder in ablehnendem Sinne besprochen hatte, wörtlich: „Indessen ist unsere Einsicht in die Sache so eingeschränkt, daß man die Gebundenheit Gottes an die Naturgesetze, von welchen wir die wenigsten kennen, auch nicht behaupten kann. In dieser Hinsicht nämlich ist zu beachten, daß unsere Gesamtanschauung vom Christentum die Anerkennung der Auferweckung Christi voraussetzt, als einer Thatsache, an der das Privilegium Gottes, zu schaffen und aus dem Tod Leben zu schaffen, auf das direkteste bezeugt wird. Wir würden die christliche Gesamtanschauung preisgeben, wenn wir diesen Schlüssel für unsere religiöse Gesamtansicht mit dem Argument preisgäben, daß die Herstellung eines Toten in das Leben dem Naturgesetz widerspräche." Ferner erklärte Ritschl bei Besprechung der „Auferweckung und Erhöhung

[1]) Rechtfertigung und Versöhnung. III³. S. 582.
[2]) A. a. O. III¹. S. 489.
[3]) Unterricht. 2. A. S. 21.

Christi": „Man hat sich nicht darauf einzulassen, wenn die liberalen Theologen eine „geistige" Auferstehung Christi, aber nicht leibliche annehmen. Dazu ist kein Grund in 1. Petr. 3, 18. Man hat sich aber auch nicht darauf einzulassen, was demnächst die ängstlichen Apologeten vorschreiben, daß Christus nicht bloß geistig, sondern auch leiblich auferstanden sei. Denn das ist nicht schriftmäßig, und man muß nicht jeder modischen Redensart zu Liebe das Bekenntnis mit neuen Distinktionen belasten. Es versteht sich von selbst nach der Analogie mit dem, was Paulus 1. Kor. 15 ausspricht, daß Christus im Leibe sich seinen Jüngern kund gegeben hat. Aber eben das ist das wichtige, daß er seinen Jüngern und keinem andern seine Auferweckung kund gethan hat; denn dieses Attribut setzen wir durch ein Glaubensurteil zunächst als folgerichtig im Verhältnis zur Schätzung Christi, der indem er die Welt überwand, nicht im Tode bleiben konnte, dann aber nach 1. Kor. 15, 1—12 deshalb, weil der Bestand der christlichen Gemeinde an das Evangelium von Christo geknüpft ist, auch daß er auferstanden ist. Diese geschichtliche Thatsache hat eben den Sinn, daß man in der Kontinuität der durch Christus gegründeten Gemeinde nicht verharrt, wenn man für gleichgültig oder für falsch erklärt, was unumgänglich zu der vollen Geburt der christlichen Gemeinde gehört."

Während nun in den Kreisen des modernen spekulativen Rationalismus, vor allem auch von Biedermann[1]) und Pfleiderer[2]) der Wunderbegriff verworfen wird und auch die Erscheinungen des Auferstandenen als subjektive Visionen der Jünger beurteilt werden,[3]) sind sämtliche Vertreter der Ritschlschen Schule mit ihrem Meister in der prinzipiellen Zustimmung zum Wunderglauben einig, mögen sie den einzelnen in der heiligen Schrift berichteten Wundern positiver oder kritischer gegenüber stehen. Jedenfalls wird die Auferstehung Christi von allen Theo-

---

1) A. a. O. § 684.

2) A. a. O. S. 435—446.

3) Vgl. z. B. bei Pfleiderer a. a. O. S. 195, 196.

logen dieser Richtung als eine Thatsache des religiösen Glaubens anerkannt und die Überzeugung der Jünger, den Herrn gesehen zu haben, allgemein auf reale wunderbare Erscheinungen Christi zurückgeführt, und zwar von den einen nach Ritschls Vorgang auf Bezeugungen des leiblich Auferstandenen, von den andern, namentlich Harnack, auf objektive Visionen, in welchen der erhöhte Herr den Jüngern sein Fortleben in Herrlichkeit kund gab.

Für die erstere Auffassung, welche sich bei unbefangener Geschichtsbetrachtung ganz entschieden als die näher liegende darbietet und ohne Zweifel auch die dogmatisch wertvollere ist, tritt mit großer Entschiedenheit Drews ein. Im Gegensatz gegen Ziegler (Liegnitz), der den Umschwung im Gemütsleben der Jünger nach dem Tode Christi auf rein innerliche Erweisungen des Herrn zurückführen will, erklärt er klar und fest, daß nach den evangelischen und apostolischen Berichten die Jünger von dem leibhaftigen Erscheinen ihres Herrn vollkommen überzeugt waren. Die Deutung Zieglers widerspreche dem offenbaren Sinn der Berichte, namentlich des Paulus, auf dessen Vorstellung von der Auferstehung und dem ewigen Leben sich Ziegler mit wenig Glück berufe, um die leibliche Auferstehung Christi als eine „fleischliche Thatsache" ablehnen zu können. „Im Gegenteil, Pauli Ausführungen liegen ganz und gar auf dieser Linie und sind mit Recht z. B. von Irenaeus in seinen Gesprächen über die christlichen Feste für die leibliche Auferstehung Christi verwertet worden." [1]) Scholz scheint in demselben Sinne die Thatsache der Auferstehung Christi zu verstehen. Er spricht von der „Gottesthat der Auferweckung Christi" und betont, daß die Predigt der Apostel von der Auferstehung den Vorzug hatte, daß sie „von dem lebendigen Eindruck gehabter Anschauung getragen war".[2]) Kaftan ferner weist darauf hin, daß die ersten Jünger die Auferstehung des Herrn in „persönlicher, lebendiger, sinnlicher

---

[1]) Christliche Welt 1889. S. 726.

[2]) Zeitschrift für Theologie und Kirche 1893. S. 356, 357.

Gegenwart erlebt haben".[1]) Sehr energisch ist endlich auch Herrmann für die Annahme einer leiblichen Auferstehung Christi eingetreten. Er erklärt, es sei ihm nicht verständlich, wie der Glaube, daß die Person Christi in ihrem ganzen Dasein und Wirken das offenbare Handeln Gottes auf unser ewiges Heil und damit die Offenbarung des Wesens Gottes selbst sei, von der Überzeugung seiner faktischen Auferstehung lassen möge, an der die Gemeinde, nachdem er von ihr geschieden, sich aufgerichtet habe, und die durch geschichtliche Zeugnisse von unverkennbarem, erdrückendem Gewicht auch dem Gleichgültigen in den Weg gerückt werde. Nach Anführung eines Citats von Gaß spricht er hierauf noch seine ausdrückliche Zustimmung zu dessen Annahme einer „faktischen d. h. leiblichen Auferstehung" aus.[2]) Ohne auf die nähere Form der Auferstehung weiter einzugehen, erklärt endlich auch Bornemann, die Wirklichkeit der Auferstehung sei die feste, gemeinsame Überzeugung aller ältesten Christen und neutestamentlichen Schriftsteller, der nächste Grund ihrer neuen religiösen Überzeugung und ihrer siegesgewissen Predigt und das Siegel, bezw. die ganze Summe ihres Evangeliums.[3])

Bezüglich der übrigen biblischen Wunder sagt Kaftan, daß derjenige, welcher sich in seiner Weltanschauung vom christlichen Glauben leiten lasse, an der Wirklichkeit der biblischen Wunder das gleiche wesentliche Interesse nehme wie an dem außerordentlichen Charakter der Offenbarungsgeschichte überhaupt. „Ob aber wieder und wann solche außerordentliche Naturereignisse eintreten werden, das bleibt selbstverständlich Gott befohlen."[4]) Herrmann erklärt ebenso bestimmt, daß die Erzählungen von Wundern mit dem geschichtlichen Zeugnis von

---

1) „Das Leben in Christo". S. 76.

2) Die Religion im Verhältnis u. s. w. S. 587, 588.

3) Unterricht im Christentum S. 98. Vgl. auch die Verteidigung der Auferstehung Christi bei Karl Ziegler, Stadtpfarrer in Aalen, in seiner Abhandlung „Der Glaube an die Auferstehung Christi" (Zeitschrift f. Th. u. K. 1896.) S. 219—264.

4) Wesen der christlichen Religion. S. 409.

Christus unlöslich durchflochten seien. Er giebt zu, daß sie als Machtthaten Gottes, welche das Leben des Erlösers umgeben, einfach hingenommen die Veranlassung werden könnten, auf ihn selbst das Auge zu richten,[1]) er verzichtet aber darauf, ihnen ohne weiteres eine dogmatische Bedeutung zuzuerkennen. Für die Welt des Glaubens gewinnen sie erst Bedeutung, wenn ein innerer Zusammenhang zwischen ihnen und der Gottesoffenbarung in Christus zum Verständnis gekommen ist.[2]) Sehr bemerkenswert ist, was Herrmann diesen Ausführungen noch hinzufügt. Es muß der Ernst des Bewußtseins, sagt er, daß in dem Leben und Wirken Jesu uns Gott erscheint und uns in die Gemeinschaft mit seinem offenbaren Wesen hineinziehen will, uns abhalten, das, was uns an dem geschichtlichen Bilde des Erlösers, welches der Kirche geschenkt ist, noch nicht in religiösem Sinne verständlich ist, in einen Gegensatz zu demjenigen zu stellen, was uns die Heilsthatsache in Jesus geworden ist. „Wir dürfen nicht vergessen, daß wir hier auf einem Gebiete stehen, auf welchem nicht wir selbst uns die Wege vorzeichnen, sondern dem erziehenden Einfluß durch eine objektive geistige Macht unterliegen. Wenn wir daher an irgend welche Berichte der Evangelien nicht als an Wunder in religiösem Sinne glauben können, wenn uns also ihr innerer Zusammenhang mit dem in Christus offenbaren Gott nicht zum Verständnis gekommen ist, so liegt darin keine Veranlassung, uns in knabenhaftem Übermut gegen sie zu wenden. Diese unsere Situation enthält dann vielmehr das positive Gebot Gottes, der Offenbarung, die uns frei macht, uns dankbar zu erfreuen und an ihrer geschichtlichen Quelle, die immer reicher bleibt als unser eigenes Innere, unsere Erkenntnis zu bereichern.“[3])

Was nun die Frage nach der Möglichkeit der Wunder betrifft, so bejaht Herrmann dieselbe aufs entschiedenste. Er nennt es „dogmatische Befangenheit, die wunderbaren Thatsachen, welche das Leben Jesu nach dem Bericht der Evangelien auf-

---

1) A. a. O. S. 383.

2) A. a. O. S. 387.

3) A. a. O. S. 389, 390.

weise, wegen ihres auffallenden Charakters für unmöglich zu erklären[1]) und weist die Versuche des Rationalismus, seine Wunderleugnung wissenschaftlich zu begründen, energisch zurück. Der Beweis für die Unmöglichkeit der Wunder könne schlechterdings nur gelingen, indem die von uns **erkannte** Gesetzmäßigkeit des natürlichen Geschehens als der vollständige Ausdruck der in Gottes Schöpferwillen beschlossenen Wirklichkeit gedacht werde. „Dabei werden die Resultate unseres Welterkennens zum Maßstabe des Seins und Wirkens Gottes gemacht. Und daß dies falsch sei, darüber sollte unter Christen kein Streit sein.“[2]) Der Glaube an ein erkennbares Naturganze, „durch den man sich bei der Wunderfrage verwirren läßt“, ist nach Herrmann nichts weiter als das „Sediment einer dogmatischen Metaphysik, die mit dem Christentum nichts zu thun hat“.[3]) „Gegen dasjenige, was uns im religiösen Glauben als wirklich gilt, kann kein Zeugnis der Natur aufgeboten werden.“[4]) Nach alledem hält es Herrmann für „selbstverständlich, daß die von Gott beherrschte Welt an diesem Punkte der Geschichte (im Leben Jesu) Ereignisse geschehen lassen mußte, wie sie sonst nicht zu geschehen pflegen“, und er fügt hinzu: „Ich werde also in der Predigt unbefangen von einem Wunder reden, weil mein Glaube mich davor schützt, an dem Wunder Anstoß zu nehmen, im Gegenteil mich in den Stand setzt, in dem Wunder eine Bestätigung dessen zu finden, was ich glaube.“[5])

In derselben Weise beurteilt Herrmann die Gebetserhörungen, welche er die „Wunder“ nennt, „welche der Christ selbst erlebt“.[6])

Aus den vorstehenden Ausführungen Herrmanns tritt uns also ein zweifaches entgegen: einmal das entschiedene

---

1) A. a. O. S. 386.
2) A. a. O. S. 383.
3) A. a. O. S. 386.
4) A. a. O. S. 383.
5) Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1892. S. 264.
6) Religion im Verhältnis u. s. w. S. 384.

unmißverständliche Bekenntnis zum christlichen Wunderglauben; zum andern ein Erklärungsversuch, von welchem jenes Bekenntnis unabhängig ist. Die weiteren Darlegungen des letzeren beruhen auf der Zustimmung Herrmanns zur Kantschen Erkenntnistheorie und betonen die Thatsache, daß trotz der endlosen Reihe endlicher Ursachen, ohne deren Annahme eine Erkenntnis des Wirklichen für uns nicht möglich sei, Gott den gesamten Naturzusammenhang seinen überweltlichen Zwecken in der Weise dienstbar machen könne, daß durch denselben außerordentliche Wirkungen hervorgebracht würden. Über Recht oder Unrecht dieser Auffassung und ihr Verhältnis zu andern Erklärungsversuchen kann hier nicht verhandelt werden.

Als ein sechster Punkt, an welchem Ritschls Überlegenheit gegenüber dem modernen spekulativen Rationalismus hervorgetreten ist, könnte noch seine Lehre von der Persönlichkeit Gottes bezeichnet werden. Erinnert man sich, welchen weitreichenden Einfluß Spinozas bekannte Formel: „Omnis determinatio est negatio“ bis in die neueste Zeit ausgeübt hat, mit welcher Entschiedenheit Strauß den Begriff einer absoluten Persönlichkeit als ein nonsens zurückgewiesen hat, wie energisch Biedermann erklärt hat, daß Persönlichkeit und endlicher Geist sich deckende Begriffe seien, und wie letzterer Theolog mit seinen Ausführungen über den actus purus des absoluten Geistes gegen seine Absicht aus der geistig-sittlichen Welt in die Sphäre unterpersönlicher, räumlich-sinnlicher Kategorien, die noch dazu völlig inhaltsleer sind, herabgestiegen ist, zieht man endlich noch in Betracht, in welche Widersprüche sich Lipsius durch die dualistische Behandlung dieser Lehre verwickelt hat, indem er den philosophischen Begriff des Absoluten als regulativen Kanon zur Vergeistigung der religiösen Vorstellung der Persönlichkeit Gottes anzuwenden suchte — so kann man verstehen, daß die Sicherheit und Kraft, mit welcher Ritschl nach dem Vorgange Lotzes für den wissenschaftlichen Gedanken der Persönlichkeit Gottes eintrat, einen sehr wohlthuenden Eindruck machen mußte. Daß Ritschl bei der Entwicklung dieser Lehre seine methodischen Grundsätze nicht

konsequent befolgt hat, ist früher[1]) dargelegt worden. Gerade Lipsius hat später rühmend hervorgehoben, daß die energische Betonung der Persönlichkeit Gottes bei Ritschl, auch wenn die wissenschaftliche Begründung nicht genüge, ihrer Tendenz nach unbedingte Anerkennung verdiene.[2]) Es muß übrigens noch bemerkt werden, daß die ablehnende Stellung gegenüber dem Begriff der Persönlichkeit Gottes innerhalb der modernen kritischen Theologie keine allgemeine ist.[3])

---

[1]) Vgl. oben S. 44—46.

[2]) Die Ritschlsche Theologie. S. 23.

[3]) Vgl. z. B. Pfleiderers Ausführungen (Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. 2. A. S. 280 ff.), nach welchen Gott als selbstbewußtes Ich und Wille aufzufassen ist, wenn auch auf die formelle Anwendung der Bezeichnung „Persönlichkeit" weniger Wert gelegt wird.

3.
Die berechtigte Kritik ungesunder Frömmigkeit.

Trotz der großen Schranken, welche der religiösen Position Ritschls in ihrer ursprünglichen theologischen Formulierung anhaften und welche in seiner meist einseitigen und ungerechten Beurteilung sowohl des älteren als auch des neueren Pietismus zum Ausdruck gelangt sind, darf in einer Darstellung des Wahrheitsgehaltes der Ritschlschen Theologie der Hinweis darauf nicht fehlen, daß Ritschl sich durch die energische Bekämpfung ungesunder Erscheinungen der christlichen Frömmigkeit verdient gemacht hat. So wenig man sich in vielen Fällen des Gefühls erwehren kann, daß Ritschl — namentlich wo es sich um die Beurteilung von Vertretern der pietistischen Richtung handelt — dieselben in ihrer Eigenart nicht ausreichend verstanden und gewürdigt hat, so richtig sind andererseits zum Teil die Maßstäbe, welche er seiner Kritik zu Grunde gelegt hat, und so wenig darf in Abrede gestellt werden, daß krankhafte Erscheinungen von der Art, wie er sie dargelegt und getadelt hat, im kirchlichen Leben wirklich vorhanden sind. Löst man also Ritschls Kritik von den konkreten Beziehungen, in denen sie sich vorfindet, ab, legt man das Hauptgewicht auf die Grundanschauungen, aus denen sie hervorgegangen ist, so kann auch diese zum Teil wenig erquickliche Seite der theologischen Thätigkeit Ritschls zur Förderung des religiösen Lebens dienen.

Allerdings darf man hierbei nicht übersehen, daß auch kirchlich gerichtete Theologen — wir nennen u. a. Dorner, Frank und Kähler — die von Ritschl getadelten religiösen Verirrungen mit voller Entschiedenheit als solche erkannt und verurteilt haben. Ebenso muß daran erinnert werden, daß Männer des praktischen Amtes, welche den verschiedensten kirchlichen Richtungen angehören, in ähnlicher Weise wie Ritschl auf die Gefahren, welche dem christlichen Gemeindeleben aus solchen Verirrungen erwachsen, hingewiesen haben. Wir nennen

von denen, welche in der neuesten Zeit dieser Frage ihre Aufmerksamkeit zugewendet haben, Pastor Schulze vom Diakonissenhause „Bethanien“ in Berlin, welcher in seiner bereits oben angeführten wertvollen Schrift den Standpunkt eines vom Pietismus sich klar unterscheidenden Luthertums vertritt und bei aller Anerkennung des Großen und Bleibenden, das der Pietismus gebracht hat, die mit ihm verbundenen Gefahren — in weitgehender praktischer Berührung mit Ritschl — hervorgehoben hat. Wir erwähnen ferner das vortreffliche Synodalreferat des reformierten Pastors Müntinga in Emden über „Ungesunde religiöse Anschauungen in unsern Gemeinden“, welches unter besonderer Bezugnahme auf die ostfriesisch-reformierten Verhältnisse die meisten der in pietistischen Kreisen vorkommenden religiösen Verirrungen mit feinem geistlichen Verständnis für die ihnen zu Grunde liegenden Motive vom biblisch-kirchlichen Standpunkte aus bekämpft.[1]) Wir weisen endlich hin auf Pastor Dammann in Essen als den berufenen Vertreter des genuinen innerkirchlichen Pietismus, welcher in dem „Brief- und Fragekasten“ seines bekannten Wochenblatts „Licht und Leben“ unausgesetzt bemüht ist, ungesunde pietistische Anschauungen vom richtigen Verständnis der reformatorischen Rechtfertigungslehre aus und unter entschiedener Betonung des Segens, welcher auf dem Landeskirchentum noch immer ruht, aufzudecken und zu widerlegen. Auch pietistische Laien haben in anerkennenswerter Weise ihre warnende Stimme erhoben, wo sie die biblische oder kirchliche Grundlage des Glaubenslebens bedroht sahen. Die neuesten Kundgebungen in dieser Richtung sind das letzte Neujahrswort eines württembergischen Bruders „an die Gemeinschaften altpietistischer Richtung“ (als Manuskript gedruckt) und die treffliche Ansprache des Hausvaters Sander auf der am Fastnachtstage 1897 zu Meldienen in Ostpreußen

[1]) Ungesunde religiöse Anschauungen in unsern Gemeinden. Vortrag, gehalten vor der Synode des ersten Synodalbezirks der evang.-reformierten Kirche der Provinz Hannover am 11. September 1895 zu Emden. Den reformierten Gemeinden Ostfrieslands dargeboten vom Synodalvorstand. Aurich 1896.

abgehaltenen ersten Generalversammlung des „Missionsvereins für die Heimat".[1])

Trotz alledem behalten die auf scharfer Beobachtung beruhenden, öfter auch in eigentümlicher Formulierung erscheinenden Bemerkungen Ritschls über ungesunde Richtungen des religiösen Lebens ihren großen Wert, wie auch von kirchlicher Seite bereits mehrfach anerkannt worden ist.

Wir richten unser Augenmerk auf drei Maßstäbe, welche Ritschl oder seine Schüler bei der Beurteilung religiöser Erscheinungen in erster Linie anzuwenden pflegten: zunächst betonte Ritschl sehr energisch die kirchliche Grundlage aller Frömmigkeit; er stellte sodann an sie die Anforderung geistlicher Nüchternheit; endlich ist besonders später von Schülern Ritschls die innere Lebendigkeit aller wahren Frömmigkeit hervorgehoben worden.

Auch diejenigen, welche Ritschls theologische Richtung vorwiegend als Rationalismus beurteilen zu müssen glauben, pflegen zuzugestehen, daß in Ritschls Stellung zur Kirche das supranaturale Element seines Systems liege. Wir haben bereits im vorigen Abschnitt erkannt, daß Ritschl von diesem festen Punkte seiner theologischen Überzeugung aus auch andere Positionen zu verbessern unternommen habe. Auch in seiner Beurteilung praktisch-religiöser Fragen hat er die große Bedeutung der Kirche als unentbehrlicher Grundlage für alle

---

[1]) Vgl. Bethanien. Meldiener Monatsblätter Nr. 4. April 1897 S. 27—29. Sander erklärte unter allseitiger Zustimmung der anwesenden Stundenhalter: „Weil wir unsere kirchliche Ordnung nicht nur respektieren, sondern auch lieb haben und Gott danken, daß wir sie haben, wollen wir unsere Straße ziehen innerhalb der Kirche. Die Schäden und Mängel der Kirche sind uns nicht unbekannt, aber Weizen und Unkraut waren zu aller Zeit beieinander, und bei uns in den Versammlungen ist auch nicht alles Gold was glänzt." Es wird sodann „jede ungesunde und schwärmerische Lehre", die mit Gottes lauterem Wort und dem kleinen Katechismus Luthers nicht übereinstimmt, verurteilt; ferner wird auf die Verpflichtungen hingewiesen, welche die Stundenhalter ihrem irdischen Berufe gegenüber zu erfüllen haben. In der Debatte wird noch besonders hervorgehoben, daß das Sektenwesen bekämpft werden soll. Vgl. auch den Bericht über die Begründung des Vereins in Nr. 11 des Jahrgangs 1896.

Frömmigkeit treffend hervorgehoben. Hierdurch war er nicht nur dem modernen Rationalismus auf das entschiedenste überlegen, sondern er war auch imstande, mehrfache Verirrungen der mystisch-pietistischen Richtung im religiösen Leben vom richtigen Gesichtspunkt aus zu beurteilen.

Zunächst verlangt Ritschl mit Recht pietätvolle und dankbare Anerkennung des Segens, welcher dem einzelnen Christen von der kirchlichen Gemeinschaft aus durch die reine und lautere Predigt des Evangeliums zu teil wird, auch wenn die jeweilige empirische Gestalt des Kirchenwesens die Kritik herausfordert. Er hält von vornherein den Grundsatz, die „vorgebliche Reinheit der apostolischen Gemeinden in Lehre und Leben" als Muster anzusehen, für gefährlich. Deshalb stimmt er Spener nicht zu, wo derselbe die Kirche nach dem „empirisch-pessimistischen Maßstabe" beurteilt. Schon der Ausdruck „Verfall der Kirche" setze jene falsche Idealisierung der apostolischen Gemeinden voraus; denn als verfallen könne man nur bezeichnen, was in seiner Art einmal in denkbarer Vollkommenheit dagewesen sei. Auch das müsse die Leute an der Kirche irre machen, wenn ein „Überschlag der einzelnen Mitglieder und der einzelnen Prediger angestellt" und nun der Mehrzahl jener der Glaube, dieser die zweckmäßige Vertretung der reinen Lehre abgesprochen werde. „Welcher Ernstgesinnte", sagt Ritschl, „wird nicht die Versuchung zu dieser Betrachtung erfahren haben? Allein im Sinne der Reformation ist sie nicht." Ritschl dringt darauf, in solchen Fällen „aus dem Glauben zu urteilen, daß, wo das Evangelium rein und lauter gepredigt wird, Gott seine Gemeinde hat". Er warnt ernstlich davor, den Wert dieses Glaubens durch die Sorge zu durchkreuzen, daß die Gemeinde Gottes umfangreicher sein und mehr in die sinnliche Wahrnehmung fallen möge, als man es beobachte; sonst trete man eben auf den der Kirche entgegengesetzten Boden der Sekte.[1])

---

[1]) Geschichte des Pietismus. II. S. 151.

Man braucht die Gemeindeverhältnisse in der urchristlichen Kirche nicht zu idealisieren und kann sich doch das Recht wahren, von einem „Verfall" der Kirche im Hinblick auf ihre empirische Erscheinungsform zu reden. Auch das Anstellen eines „Überschlags der einzelnen Mitglieder und der einzelnen Prediger" kann, wenn es in der rechten Gesinnung geschieht, zur tiefen Demütigung dienen und zugleich ein Sporn zu neuem Eifer und größerer Treue in der kirchlichen Arbeit werden. Ohne einen solchen gesunden Pessimismus, wie er durch den tiefen Einblick in das kirchliche Elend unserer Zeit in frommen Persönlichkeiten erzeugt worden ist, hätte die evangelische Kirche keinen Wittenberger Kirchentag mit Wicherns gewaltiger Rede, einem der größten kirchengeschichtlichen Ereignisse unsers Jahrhunderts, erlebt, ohne ihn hätte die herrliche Entfaltung der Inneren Mission, die aus tief schmerzlichen Eindrücken heraus geboren worden ist, nimmermehr stattfinden können. Je sorgfältiger der empirische Thatbestand unter Vermeidung der Abwege, auf welche eine engherzig pietistische oder gar methodistische Beurteilung der religiösen Erscheinungen führen kann, untersucht wird, um so reicher und kräftiger sind die Impulse für wahrhaft kirchliches Leben und Handeln.

Mit diesem Vorbehalt, zu welchem wir uns durch einige Wendungen in Ritschls Ausführungen zur Verhütung von Mißverständnissen genötigt sehen, stimmen wir und mit uns viele Glieder der christlichen Gemeinde, welche die Gefahren des Sektenwesens kennen, der von Ritschl dargelegten Grundanschauung durchaus bei. Mag die Sehnsucht frommer Christen nach einem auch äußerlich hervortretenden geheiligten Gemeinschaftsleben im Hinblick auf das Wachstum des Unglaubens und der Unsittlichkeit innerhalb der christianisierten Welt noch so erklärlich sein — auch Ritschl hat für solche Gefühle Verständnis gehabt — so bleibt es doch dabei, daß, wie Kähler es treffend formuliert, die Aufgabe der Kirche nicht in der Darstellung der vollendeten Erneuerung, sondern in der geschichtlichen Aneignung der erlösenden Versöhnung besteht.[1]) Wo das

[1]) Die Wissenschaft der christlichen Lehre. 2. A. S. 388, 389.

Evangelium lauter und rein gepredigt wird und — wie wir nach der Augustana hinzufügen — die Sakramente richtig verwaltet werden, da haben wir mit Ritschl zu glauben, daß Gott hier seine Gemeinde hat. Dieses Wertlegen auf das Unsichtbare auch in der Beurteilung christlichen Gemeindelebens schließt die Anerkennung des Segens, welcher auf einer gesunden Gemeinschaftspflege ruht, in keiner Weise aus, dient aber zur Vermeidung sektiererischer Abirrungen. Welche Gefahren nach dieser Seite hin vorliegen, zeigen Äußerungen eines der Führer der Schleswig-Holsteinischen Gemeinschaftsbewegung in einer kürzlich erschienenen Schrift.[1]) Nachdem derselbe bei Besprechung von Offenbarung Joh. 3, 14—22 die Gemeinde zu Laodicea als eine solche charakterisiert hat, aus der „der Geist Gottes gewichen ist und deren Glieder daher wieder in das alte Wesen zurückgesunken sind", führt er aus, daß Laodicea die Kirche der Endzeit, „die Volks- oder Staatskirche unserer Tage" sei.[2]) Schon seit Anfang dieses Jahrhunderts, erkennbarer und deutlicher seit der Mitte desselben, weisen nach seiner Ansicht die großen kirchlichen Körperschaften sowie viele freie Gemeinschaften, die einst lebendig waren, das Gepräge Laodiceas auf. Für die heutige Christenheit hat das Evangelium, das einst die Welt vor dem sittlichen Untergang gerettet hat, „allen Glauben" und damit „alle Kraft" verloren. „Nie ist eine Zeit so religionslos gewesen, so glaubenslos, so hoffnungslos wie die unsrige."[3]) Nachdem in einzelnen Zügen die thatsächlich vorhandenen traurigen Übelstände dargelegt sind, wie sie von den Männern der Inneren Mission schon oft geschildert wurden, und nachdem der Kirche der Vorwurf gemacht worden ist, daß sie ängstlich darüber wache, die gottentfremdeten Massen zu behalten, daß sie „vielfach" keine Bekehrung verlange, daß sie „belehrt von der modernen Kritik" an viele Wundergeschichten der Bibel nicht mehr glaube, daß

[1]) J. Witt, Der Tag Jesu Christi. Eine Erklärung der Offenbarung. Ihloff. Neumünster. 1896.

[2]) A. a. O. S. 90, 93.

[3]) A. a. O. S. 94.

in ihr alles zur leeren Ceremonie und zur toten Form werde, daß sie predige, wonach den Hörern die Ohren jucken, — heißt es unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die Denkweise auch der besseren Elemente in der Kirche: „Diese Kirche, die so schlechthin jammervoll und erbärmlich ist in den Augen Gottes, ist mit sich selbst ganz außerordentlich zufrieden und singt ihr eigenes Lob in allen Tonarten.“[1]) Während es die Ungläubigsten in dieser Kirche aushalten können, heißt es von den Frommen: „Wer aber, lebendig gemacht durch den Geist Gottes, den Unterschied zwischen Tod und Leben betonen und hervorheben will, für den hat man kein Verständnis, sondern hält ihn für einen innerlich Abgefallenen oder bekämpft ihn gar als einen Feind der Kirche.“[2]) Wollte aber nun jemand auf das christliche Leben der Gegenwart, wie es sich in den Werken der Inneren Mission kundgiebt, hinweisen, so heißt es in Bezug auf diese: „Alle diese Werke sind Erzeugnisse natürlichen Wesens, sie sind nicht gewirkt durch den heiligen Geist und geschehen nicht aus Liebe zu Christo, und darum nützen sie denen nichts, die sie thun, und befriedigen die nicht, an welchen sie geübt werden.“[3]) Endlich heißt es noch von „dieser“ Kirche, sie „spotte“ in ihrer satten Selbstzufriedenheit der lebendigen Hoffnung auf die baldige Wiederkunft Jesu und verachte das Forschen nach dieser Seligkeit als eine Lieblingsbeschäftigung einfältiger Seelen.[4]) — Ist schon die Unbefangenheit tief bedauerlich, mit welcher hier wirklich vorhandene Übelstände des kirchlichen Lebens in greller Weise übertrieben und verallgemeinert werden, so ist doch noch viel beklagenswerter die Methode, mit welcher Verirrungen von zum Teil entgegengesetzter Art, Verirrungen der toten Orthodoxie, der modernen Kritik, der oberflächlichen Humanität, der weltförmigen Genußsucht, wie sie in einzelnen Kreisen der christlichen Gemeinde thatsächlich vorkommen, aber innerhalb derselben auch in schärfster

[1]) A. a. O. S. 96, 97.

[2]) A. a. O. S. 98.

[3]) A. a. O. S. 103.

[4]) A. a. O. S. 108.

Weise verurteilt werden, zu einem Bilde zusammengearbeitet und als Charakteristik der evangelischen Kirche der Gegenwart dargeboten worden sind. — Es fehlt dieser ganzen Darlegung bei allem Ernst in der Kritik der unleugbaren Übelstände, unter denen auch wir schwer leiden, die Liebe, welche hoffen, und die Geduld, welche warten kann im Aufblick zum Herrn der Kirche; die dogmatische Wurzel dieser Ausführungen aber ist in dem sektiererischen Kirchenbegriff zu suchen, wie er von Ritschl treffend formuliert worden ist.

Wenn so die Schleswig-Holsteinsche Gemeinschaftsbewegung, welche unter der Leitung ihres Begründers, des Pastors Decker, und später des Baron Dietrich v. Oertzen, in großem Segen gewirkt hat, neuerdings — wie aus mehrfachen andern Anzeichen noch geschlossen werden muß — bedenkliche Bahnen betreten hat,[1]) so ist dieses schon seit längerer Zeit der Fall bezüglich zahlreicher Gemeinschaftskreise in Ostpreußen, soweit sie unter der Leitung eines Luschnat, Kallweit, Droste stehen, welche der Landeskirche gegenüber eine direkt ablehnende Stellung einnehmen, oder soweit sie, wie der „ostpreußische Gebetsverein" und die „Reichsbrüder" nur eine lose Verbindung mit der Kirche bewahren. Auch im Siegerlande sind neuerdings einzelne Verirrungen in der Stellung der Gemeinschaftsleute zur Kirche vorgekommen — sie haben mit zu den Creuzthaler Beschlüssen vom 29. Juli 1896 seitens der „Gesamtkonferenz der Geistlichen der Synode Siegen" geführt; doch ist der Segen, welchen die christlichen Gemeinschaften des Siegerlandes zur Weckung und Vertiefung des religiösen Lebens daselbst bis in die Gegenwart hinein hervorgerufen haben, ein so großer und — kann man im Hinblick auf die außerordentlich erfolgreiche Bekämpfung der Sozialdemokratie hinzufügen — handgreiflicher, daß eine harmonische Erledigung dieser Angelegenheit dringend gewünscht werden muß. Am Niederrhein bewegt

[1]) Wir bemerken noch, daß im Juli 1896 der „Kirchliche Verein für Evangelisation in Schleswig-Holstein" ins Leben gerufen worden ist, dessen Bestreben sich u. a. auch darauf richtet, die Bedürfnisse nach Gemeinschaftspflege in gesunder Weise zu befriedigen.

sich das christliche Leben — trotz der Neigung mancher Pietisten zur Kritik an den kirchlichen Einrichtungen — in gesunden Bahnen wie bisher, und kommen die einzelnen sektirerischen Verirrungen daselbst gegenüber dem reich gesegneten Gemeindeleben der Kirche wenig in Betracht. Dasselbe gilt von den altpietistischen Gemeinschaften in der Grafschaft Ravensberg, in Württemberg und Baden, wie auch von den neueren in Posen und Westpreußen. Auch die Philadelphia-Bewegung, welche u. a. auf Bildung von Gemeinschaften in Schlesien, Brandenburg, Provinz Sachsen, Königreich Sachsen, Hessen und Rheinprovinz hinarbeitet, befolgt, wie aus klaren Äußerungen der leitenden Persönlichkeiten deutlich hervorgeht, durchaus kirchliche Ziele.

Es beruht im letzten Grunde auf religiös-psychologischen Zusammenhängen, wenn das ungesunde Betonen der äußeren Erscheinung des christlichen Gemeinschaftslebens auch eine bedenkliche Hervorkehrung der erscheinenden Seite in der individuellen Frömmigkeit zur Folge hat. Dieselbe kann darin bestehen, daß das Erlebnis der inneren Umwandlung mit der Rechtfertigung in einer Weise organisch verbunden wird, daß die reformatorische Rechtfertigungslehre dadurch eine gefährliche Verschiebung erleidet; oder es wird die konkrete Erscheinungsform, in welcher der Christ seine Bekehrung erfahren hat, als allgemeiner Maßstab für die Bekehrung aller Christen aufgestellt; oder es wird auf das subjektive Empfinden des religiösen Erlebnisses in einseitiger Weise Wert gelegt. Ritschl hat diesen drei Verirrungen des religiösen Subjektivismus gegenüber prinzipiell die richtige Position eingenommen, indem er die Bedeutung der Objektivität der Gnade kräftig betonte und, wie wir schon im vorigen Abschnitt sahen, die Sündenvergebung als die Grundlage des christlichen Lebens in den Vordergrund rückte. So charakterisierte er allen ungesunden Heiligungstheorieen und allen bedenklichen Verschiebungen des reformatorischen Begriffs der Rechtfertigung gegenüber dieselbe als ein synthetisches Urteil, das durch keine sittliche Leistung sachlich begründet werden könnte,

[1]) Rechtfertigung und Versöhnung. III[1]. S. 68.

sondern auf einem „schöpferischen Willensakt“ Gottes[1]) beruhe, und er zeigte unter Zurückweisung irriger Auffassungen, wie sie schon bei Coccejus[1]) und Lodensteyn[2]) hervortraten, daß die Rechtfertigung bei Luther nicht Gegenstand einer einzelnen Lehre, sondern der „leitende Mittelpunkt der Gesamtansicht vom christlichen Leben“ war.[3]) In diesem Zusammenhange hatte die energische Hervorhebung des Dankgebets bei Ritschl gegenüber pietistischen Einseitigkeiten ihr gutes Recht. — Auch die Verirrungen einer krankhaften Mystik, welche die Empfindungen der Seligkeit nicht als eine freie Gabe Gottes betrachtet, sondern sie methodisch herbeizuführen sucht und mit Verachtung der von Gott verordneten geschichtlichen Mittel in falscher Unmittelbarkeit erstrebt, hat Ritschl kräftig bekämpft, indem er die Bedeutung des Evangeliums als des unentbehrlichen Gnadenmittels zur Erlangung der Gemeinschaft mit Gott hervorhob. So wies er die bei dem Holländer Johannes Teellinck sich findende Neigung zur „Grübelei über die Kennzeichen der Einwohnung Christi“ zurück und erklärte es für verkehrt, „sich unaufhörlich den Puls zu fühlen“;[4]) vielmehr erblickte er auch in dieser „grüblerischen Selbstprüfung“ eine Abweichung von der reformatorischen Auffassung der Versöhnung und Heiligung.[5]) — Endlich hat Ritschl gegenüber methodistischen Einseitigkeiten bezüglich der Forderung einer „akuten Bekehrung“ für alle Menschen auf die große Bedeutung der „christlichen Erziehung“ und zwar „im Zusammenhang des kirchlichen Lebens“ hingewiesen als der „regelmäßigen Form“, in welcher die Einzelnen zum Glauben an Christus gelangten.[6]) Wenn auch Ritschl darin geirrt hat, daß er die „akute Bekehrung“ auf solche Fälle beschränken wollte, da „einer im Laster oder in irgend einer widerchristlichen Überzeugung“ gelebt hatte, so

1) Geschichte des Pietismus. I. S. 151.
2) A. a. O. S. 157, 158.
3) A. a. O. S. 158.
4) A. a. O. S. 288.
5) A. a. O. S. 289.
6) Rechtfertigung und Versöhnung. III². S. 555.

ist doch sein Hinweis auf die Bedeutung einer organischen Entfaltung des christlichen Lebens als einer an sich durchaus normalen und seine Betonung der Mannigfaltigkeit der religiösen Entwickelungsformen[1]) durchaus berechtigt gewesen. Jedenfalls hat sich Ritschl bei aller Einseitigkeit seiner positiven Aufstellungen in seiner Kritik der oben bezeichneten subjektivistischen Verirrungen des Pietismus und der Mystik durch eine Anschauung leiten lassen, die durch ein richtiges Verständnis von der Notwendigkeit der objektiv-geschichtlichen Grundlagen der christlichen Frömmigkeit bestimmt war.

Daß diese von Ritschl bekämpften Verirrungen auch heute noch immer wieder hervortreten, ließe sich durch eine Reihe von Beispielen aus dem religiösen Leben der Gegenwart beweisen. Wir führen eines aus der neuesten Zeit an. In der Passionszeit des Jahres 1896 veröffentlichte Dammann in seiner Zeitschrift „Licht und Leben" einen Aufsatz über „Die Erstlingsfrucht am Kreuzesbaum" oder „Ein überzeugend Exempel von der freien Gnade", in welchem er treffend erklärte: „So heilig ein Mensch auch werden mag, was ihn rechtfertigt vor Gott, ist niemals seine Heiligkeit." „Was Er für uns gethan, ist der Fels unsers Heils — nicht, was Er in uns hervorgerufen. Unser Friedensbewußtsein wankt, sobald wir es auf die Fortschritte im inneren Leben gründen." „Ich will auf keine andere Weise selig werden, als dieser Schächer".[2]) Diese Ausführungen Dammanns fanden von mehreren Seiten aus energischen Widerspruch[3].) So wurde ihm u. a. entgegnet: „Gilt denn mein

---

[1]) Vgl. auch III³. S. 531.

[2]) A. a. O. Nr. 10. (S. 85—87.)

[3]) Von nur individueller Bedeutung und doch charakteristisch, weil die sittlichen Gefahren religiöser Verirrungen in grelle Beleuchtung rückend, war die briefliche Entgegnung des früheren Pastor Idel aus Elberfeld, welche nach Dammanns Mitteilung mit den Worten begann: „Nachdem ich deinen letzten Artikel in „Licht und Leben" über Judas und den Schächer am Kreuz gelesen, ist es mir, als riefe mir der Herr zu: „Wie lange trägst du Leid um Dammann, den Ich verworfen habe; gehe, fülle dein Horn mit dem Öl des heiligen Geistes und suche andere Zeugen aus dem Hause Davids, die Ich erwählet habe." Solche Artikel schaden dem Reiche Christi mehr, als alle Branntweinfässer in Essen zusammengenommen; denn sie

Leben in der Heiligung gar nichts? ... Ich will doch noch anders selig werden wie der Schächer." Diese und ähnliche Bedenken, wie sie bei jener Gelegenheit geäußert wurden, sind ein neuer Beweis dafür, daß thatsächlich in manchen pietistischen Kreisen die Neigung vorhanden ist, den genuin-reformatorischen Begriff der Rechtfertigung durch unberechtigte Hervorhebung des durch Christus gewirkten neuen Lebens zu verschieben. Treffend antwortete Dammann auf jene Angriffe mit der Bemerkung: „Vorläufig stehen der Römer- und der Galaterbrief noch in meiner Bibel und aus andern Büchern der Schrift hundert andere hellleuchtende Sprüche daneben. Ich berufe mich auf eine Wolke von Zeugen von Paulus an bis auf den heutigen Tag, lauter Männer des Glaubens und des Lebens, welche die freie Gnade durch das Blut des Neuen Testaments gepredigt haben."[1])

Wie groß ferner in heutiger Zeit die Gefahren sind, welche erweckten Christen durch eine methodistische Auffassung der individuellen Lebensentwickelung drohen, kann jeder bezeugen, der mit solchen Kreisen nähere Fühlung hat. Schulze macht mit Recht besonders auf den Umstand aufmerksam, daß bei den Pietisten die Neigung vorwalte, den Menschen in den Vorstufen der Bekehrung festzuhalten, statt ihn zu der eigentlichen Höhe, nämlich zur Seligkeit im Vertrauen, hinaufzuführen, und zeigt, daß eine Ablenkung von der Hauptsache, der Buße, auf etwas Nebensächliches, nämlich auf die Erscheinung und Form der Buße, stattfinde. Wenn er zugleich betont, es sei pietistische Art, mehr auf sich selbst zu blicken, als auf den Herrn und auf seine Gnade, wenn er es tadelt, daß man den Gnadenstand an den Fortschritten der Heiligung messe und so aus der

---

enthalten für die unsterbliche Seele Gift ....." Dammann fügt hinzu: Und so geht's weiter sieben Seiten lang unter furchtbaren Anklagen: ich hätte ein arges, ungläubiges Herz, ich achte das Blut Christi für unrein, ich brauchte die Gnade zum Deckmantel der Sünde, in wenigen Tagen würde ich vor dem Throne Jesu erfahren, wie ich Tausende mit mir in die Verdammnis gestürzt, ich hätte Gott und Jesum verworfen u. s. w. Vgl. „Licht und Leben". 1896. Nr. 11. S. 99.

[1]) A. a. O. Nr. 11. S. 99.

Unsicherheit und Unruhe niemals herauskomme, und wenn er Ritschls Bemerkungen über die „grüblerische Selbstprüfung" entschieden zustimmt,[1]) so berühren sich seine Beobachtungen sehr nahe mit dem, was Müntinga aus seinen Erfahrungen in der reformierten Kirche mitteilt. Dieser berichtet von Leuten, die Jahrelang umhergehen mit dem irrtümlichen Bewußtsein: „Mein Sündenschmerz ist noch nicht groß genug; darum kann der Herr mich noch nicht annehmen." Ihr Beten gehe dahin, Gott möge ihnen ihre Sünde noch erst besser zeigen; denn ein gewaltiger Sündenschmerz wäre nach ihrer Meinung das Zeichen, daß sie nun auch bald Begnadigung finden würden. In treffender Weise macht auch Müntinga solchen Verirrungen gegenüber die reformatorische Position geltend und deutet an, daß die Objektivität der Versöhnung bei solchen Auffassungen Schaden leide; ihnen liege der Gedanke zu Grunde, daß Gott noch erst durch uns versöhnt werden müsse, durch unsern Sündenschmerz oder durch die Schrecken, die wir empfänden u. s. w. „In denselben Gemeinden, wo man betont, daß alles Gnade ist, will der Mensch durch Selbstquälerei, die er Buße nennt, sich Gott angenehm machen, und während er schilt auf römische Werkgerechtigkeit, weiß er nicht, daß er selber in echt römischem Gleise sich bewegt."[2])

Tritt uns bereits in dem modernen Methodismus, wie er in Müntingas Schrift geschildert wird und wie er im christlichen Leben der Gegenwart auch sonst beobachtet werden kann, eine Verbindung von pietistischen und mystischen Elementen entgegen, so muß diejenige religiöse Verirrung, welche unter völliger Mißachtung der von Gott verordneten geschichtlichen Vermittelung in schwärmerischer Weise eine Gemeinschaft mit Christus erstrebt, als eine genuin-mystische bezeichnet werden.[3]) Ihr gegenüber ist Ritschls

[1]) Pietismus, Ritschlsche Theologie und Luthertum. S. 55, 56.

[2]) A. a. O. S. 5.

[3]) Daß auch der ältere Pietismus in seiner Besonderheit und die nachmittelalterliche katholische Mystik scharf auseinandergehalten werden müssen, hat Bernhard Becker in seiner ausgezeichneten Schrift „Die Christliche Volksunterweisung ein Bindeglied zwischen der Reformation und dem Pietismus", Gütersloh 1891, treffend nachgewiesen.

Dringen auf gründliche Beschäftigung mit dem Lebensbilde des geschichtlichen Christus ein sehr berechtigtes; denn durch liebevolle Versenkung in dasselbe werden, wie die Erfahrung lehrt, jene schwärmerischen Verirrungen am wirksamsten überwunden.

Somit bleibt es ein Verdienst Ritschls, gegenüber den mannigfaltigen Verirrungen des christlichen Subjektivismus auf die Bedeutung der Kirche und des Wortes Gottes, überhaupt auf die objektive Grundlage aller christlichen Frömmigkeit mit Nachdruck hingewiesen zu haben. Sein Wort von dem „kirchlichen Heimatsrecht"[1]) des Christen kann — richtig angewendet — in bestimmten inneren Situationen Trost und Segen bringen. Um so mehr ist es zu bedauern, daß Ritschl dem Mißverständnis, als ob die bloß äußere Zugehörigkeit zur Kirche den Besitz der Heilsgüter mit sich führe, nicht ausreichend vorgebeugt hat. Es ist und bleibt doch die vornehmste Aufgabe der christlichen Gemeinde, den einzelnen Christen in innige Verbindung mit dem lebendigen Herrn zu führen und in derselben zu erhalten.

Eine auf solch gesunder kirchlicher Grundlage ruhende Frömmigkeit wird mit innerer Notwendigkeit den Charakter geistlicher Nüchternheit haben und bewahren. In fünffacher Beziehung hat Ritschl diesen Maßstab bei der Beurteilung religiöser Erscheinungen angewendet.

Zunächst hat er, wo er im Verhältnis der Gläubigen zu Christus Züge von krankhafter Sentimentalität oder von unehrerbietiger Vertraulichkeit fand, wo er den Eindruck gewann, daß die Bedürfnisse der Erbauung in einseitiger Weise auf Kosten der irdischen Pflichterfüllung bevorzugt wurden und man es im religiösen Leben in erster Linie auf die Erlangung und Festhaltung seliger Empfindungen abgesehen hatte, solche Erscheinungen auf das nachdrücklichste bekämpft — allerdings in voller Übereinstimmung mit den bei weitem meisten kirchlichen Theologen beider Konfessionen. Auch G. P. Lange spricht von einem „krankhaften Jesuskultus in unserer Mitte";[2]) auch Frank

[1]) Otto Ritschl, A. Ritschls Leben. I. S. 595.

[2]) Sendschreiben an den Herrn Pfarrer Julius Thikötter. S. 7.

tadelt die das gesunde Maß der evangelischen Lehre überschreitende Mystik, namentlich innerhalb der ascetischen Litteratur;[1]) auch Schulze erklärt: Der lutherische Christ sucht bei Christo nichts anderes als Vergebung seiner Sünden; allein durch das Verlangen nach Heilsgewißheit wird er zu Christo geführt und bei Christo erhalten,[2]) und ebenso betont vom reformierten Standpunkte aus Müntinga: Der Glaube an die Liebe des Herrn soll unerschütterlich sein, ob wir etwas fühlen oder nicht.[3]) Vor allem warnt Heinrich Hoffmann vor dem Verlangen nach fühlbarer Nähe des Herrn. „Christen, die in lebendigem Glauben an den lebendigen Herrn stehen, geraten manchmal auf eine falsche Fährte. Man will seine Nähe fühlen, Stimmen und Zusprachen des lieben Herrn in sich hören; man wünscht sich einen vertrauten, einen bräutlichen Umgang mit Ihm. Manchen scheint das die Höhe des Christenstandes. Man mißversteht solche Zusagen des Herrn, wie, daß Er kommen und Wohnung bei den Seinen machen wolle; man mißversteht solche Lieder, wie das schöne: „O mein Herr Jesu, dein Nahesein bringt großen Frieden ins Herz hinein" und „Dein Gnadenblick macht uns so selig, daß auchs Gebeine darüber fröhlich und dankbar wird." Nicht so! Auch gegen solche Versuche, in spürbare Nähe des Herrn zu treten, setzt er sein: Rühre mich nicht an! Zwischen dem Auferstandenen und uns ist die Grenzlinie gezogen, welche das Wort bezeichnet: wir wandeln hier im Glauben, nicht im Schauen; über dieser Grenze hängt ein Vorhang, durch den wir weder mit unsern Sinnen, noch mit unserm Empfinden hindurchdringen. Für ihn ist er keine Schranke, keine Scheidewand. Von Ihm haben wir sein Wort: „Ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende!" Wenn Er es will, kann Er einen ja durch Berührung mittels seines Geistes Erquickungsstunden schaffen. Aber das soll Ihm ganz überlassen sein, ob es geschieht. Uns soll das genügen, daß Er seinerseits uns siehet; selber unge-

---

1) Über die kirchliche Bedeutung der Theologie A. Ritschls. S. 28.

2) A. a. O. S. 36.

3) A. a. O. S. 14.

sehen, uns mit seinen Augen leitet; selber ungefühlt, uns mit hilfreichen Kräften seines Geistes zu Diensten steht. Warum sollte es nötig sein, daß Er durch himmlische Stimmen, wie der Ruf „Maria“, bei dem ihr die Seele erbebte, — in uns hineinspräche? Wir haben so viel Gnadenworte und Friedensworte des Herrn im Evangelium. Jedes ist wie ein Brief mit einer Adresse an dich, an dein verlangendes, unruhiges, bedürftiges Herz.“ [1])

Dieses klassische Zeugnis des reichbegnadigten Predigers dürfte wie kein anderes über diesen Gegenstand in unserer Zeit gesprochene Wort geeignet sein, eine gesunde Verständigung zwischen unsern Gegnern und uns herbeizuführen. Diese Ausführungen ziehen so fein und klar die Grenzlinien zwischen berechtigter und krankhafter Mystik, daß Mißverständnisse unmöglich sind. Herrmann hat, wie wir später sehen werden, zu diesen Ausführungen seine Zustimmung ausgesprochen. Will die Ritschlsche Schule in diesem Sinne ungesunde Erscheinungen mystischer Frömmigkeit bekämpfen, so stehen die Vertreter der kirchlichen Theologie und Praxis in ihrer weit überwiegenden Mehrheit derselben zur Seite.

Auch die Kritik, mit welcher Ritschl mehrfache Verirrungen im Gebetsleben zurückweist, muß vom Standpunkte der geistlichen Nüchternheit aus als zutreffend anerkannt werden.

Hierher gehört sein Urteil über das „eigenwillige Dranggebet um Geld und Gut oder um die Lebenserhaltung nahestehender Personen. Bezeichnet er die Übung von unbescheidenem, ungeduldigem, auf Zwang gegen Gott ausgehendem Gebet als eine unterchristliche Stufe der Religiosität,[2]) so stimmen wir dem zu mit dem Vorbehalt, daß es innere Situationen giebt, in denen der Christ, vom Geiste Gottes geleitet, mit ungewöhnlicher Kraft und der festen Zuversicht auf Erhörung auch

[1]) „Eins ist not“. In der Predigt über Joh. 20, 11—18. S. 153, 154.

[2]) Geschichte des Pietismus III. S. 101, 102.

um Dinge des äußeren Lebens zu Gott beten kann, wie die herrlichen Beispiele aus Luthers Glaubensleben zeigen. Wenn Ritschl ferner die öffentliche Verhandlung von Gebetserhörungen als bedenklich ansieht und in der nachträglichen Mitteilung solcher Gebete eine Entwertung des Verkehrs mit Gott erblickt,[1]) so trifft dieses Urteil gewiß eine in manchen pietistischen Kreisen herrschende Unsitte mit Recht, obgleich gegen eine keusche Aussprache über tiefinnerliche Erfahrungen unter Christen, die sich nahe stehen, nichts einzuwenden ist, vielmehr behauptet werden muß, daß sie schon zu großer Glaubensstärkung gedient haben. Auch das von Ritschl erwähnte von Caspar Schade angewendete Verfahren, Mädchen von 12—14 Jahren dazu anzuleiten, daß sie „aus ihrem Herzen die beweglichsten Gebete auf eine Achtelstunde" thaten,[2]) muß schon im Hinblick auf manche bei Kindererweckungen in neuerer Zeit gemachte Erfahrungen als bedenklich erscheinen. Auch die Abneigung mancher Pietisten gegen liturgisch formulierte Gebete berührt Ritschl, und er wundert sich mit Recht darüber, daß man ein Zusammentreffen des Glaubens mit dem Gebrauch von Gebetbüchern nicht für möglich hielt.[3]) Wenn endlich Ritschl das Zurücktreten des Dankgebets bei vielen Vertretern des Pietismus als einen Mangel bezeichnet hat, so wird er auch in diesem Punkte Zustimmung finden.[4]) Von dem Gebet ohne Unterlaß, welches Sinold von Schütz betonte, sagt Ritschl, es handle sich hier um das innerliche Gebet, welches jeder Mensch ohne Versäumung

---

[1]) A. a. O. II. S. 280.

[2]) A. a. O. II. S. 203.

[3]) A. a. O. III. S. 97.

[4]) Vgl. besonders a. a. O. II. S. 265; Ritschl sagt hier von den Christen: „Indem sie allewege bereit sind, den Dank für alle erfahrene Gnade und Güte Gottes darzubringen, finden sie auch daran das Maß für die Bitten, welche dem Namen Christi geziemen." Dieser Kanon schließt die im richtigen Geiste dargebrachten Bittgebete um äußere Dinge an sich nicht aus. — Vgl. ferner S. 281 und III. S. 98. An Bogatzky rühmt Ritschl ausdrücklich, daß er für das rechte Lob- und Dankgebet Verständnis gehabt habe. Vgl. a. a. O. II. S. 483.

seiner Berufsarbeit überall unter Gottlosen und Frommen verrichten könne, und er erklärt, daß dieses die Stimmung sei, welche dem Vertrauen auf Gott entspreche, aus dem bewußten Vertrauensakt hervorgehe und wieder in ihn einmünde; hierauf komme es an.[1])

Wiederholt kommt Ritschl auf die in pietistischen Kreisen übliche Sitte des „Däumelns" zu sprechen. Es ist damit das „Orakelsuchen in der Bibel durch zufälliges Aufschlagen derselben"[2]) gemeint, „um über einen gefaßten oder zu fassenden Entschluß ein göttliches Zeugnis zu gewinnen."[3]) Diese Sitte wurde im vorigen Jahrhundert in besonders bedenklicher Weise von dem 1711 als Prediger nach Wetzlar berufenen Pietisten Ägidius Günther Hellmund geübt.[4]) Aber auch heute noch ist die Neigung, auf mechanischem Wege sich eine sichere Erkenntnis des göttlichen Willens im Hinblick auf schwierige Fragen des Lebens zu verschaffen, in pietistischen Kreisen nicht selten anzutreffen.

---

[1]) A. a. O. II. S. 477.

[2]) A. a. O. I. S. 529.

[3]) A. a. O. II. S. 161.

[4]) Als Hellmund einem Studiosus, namens Körner etwas in das Stammbuch schreiben sollte, „rief er den Herrn an, daß er durch dessen Gnade dem lieben Freunde etwas geben möchte, was ihm zum Besten und zur Erinnerung an Christus diente." Als ihm darauf nach Anleitung des Namens Körner die Stelle Joh. 12, 24 („Es sei denn, daß das Weizenkorn in die Erde falle und ersterbe" u. s. w.) einfiel, sah er dies als eine Erhörung seines Gebets an. Als er ferner als Geistlicher zu Berka an der Werra stand, rief er wegen einer bevorstehenden Veränderung den Herrn um seinen Willen an; er hatte gleich darauf als Epistel 1. Petri 2, 21 zu verlesen. Da kam ihm bei den Worten „Denn dazu seid ihr berufen" die umgekehrte Reihenfolge der Silben der zwei ersten Worte in den Sinn, die infolgedessen lauteten: „Zu da denn". Als er einige Wochen später nach Daaden berufen wurde, erkannte er daraus, daß dieses Gottes Willen gemäß erfolgt sei! Hellmund stellte geradezu eine Theorie auf, welche die Bedeutung der göttlichen Zeugnisse über Entscheidungen des täglichen Lebens, die durch solche und ähnliche Mittel erkannt worden sind, begründet. Vgl. Ritschl a. a. O. II. S. 433, desgl. III. S. 33, 34 über drei ähnliche Erlebnisse Mosers, auf welche dieser aber nach seiner Erklärung keinen Wert gelegt hat.

Solchen bedenklichen Neigungen gegenüber erklärt Ritschl, es sei im Sinne unterchristlicher Religion, Orakel zu suchen, die man für göttliche Entscheidungen ansehe, wo man nach eigener Überlegung zu entscheiden habe, und er charakterisiert solche Verirrungen mit Recht als Enthusiasmus.[1]) So unwiderleglich durch eine Reihe von Thatsachen aus der Geschichte des christlichen Lebens bezeugt wird, daß nach Gottes weisem Rat in den individuellen Lebensführungen frommer Christen bestimmte Sprüche der heiligen Schrift, die scheinbar unvermittelt an sie herantraten, einen segensreichen, oft geradezu entscheidenden Einfluß auf ihren inneren und äußeren Lebensgang ausgeübt haben, so unbiblisch und gefährlich ist es, solche zunächst nur im Rahmen des individuellen Christenlebens verständlichen Erfahrungen als Ausgangspunkte für eine allgemeine Methode zu verwenden. Ritschls Kritik beruht auf einer richtigen Beurteilung der Aufgaben, welche der christlichen Weisheit durch Schriftstellen wie Röm. 12, 2 klar vorgezeichnet sind. Unter den neueren christlichen Ethikern hat mit besonderer Energie Beck auf diese Aufgaben hingewiesen.[2])

Auf einem Mangel an geistlicher Nüchternheit beruht es auch, wenn man in manchen pietistischen Kreisen auf Grund äußerlicher Symptome z. B. der geschickten Anwendung christlicher Redeweise seitens unlauterer Menschen sich von diesen täuschen läßt. Aus Anlaß solch „geistlicher Schwindeleien“, wie sie an dem Pietisten Petersen verübt worden waren, tadelt Ritschl die „Leichtgläubigkeit gegen die bestimmten liturgischen Manieren“, in welchen man die „Bürgschaft gleicher Gesinnung“ erblicken zu müssen glaubte; durch diese Neigung werde die Betrügerei geradezu herausgefordert.[3])

Wertvoller noch als alle diese kritischen Bemerkungen Ritschls, denen man zumteil nicht ohne gewisse Vorbehalte und Einschränkungen zustimmen kann, sind die positiven Ausführungen, in welchen er dasjenige Element der evangelischen Frömmigkeit hervor-

---

[1]) A. a. O. II. S. 433, 434.

[2]) Vgl. auch die biblisch-nüchterne Beurteilung dieser Frage in Otto Funckes „Christliche Fragezeichen.“ [3]) A. a. O. II. S. 237, 238.

gehoben hat, welches vielfach ein gesundes Gegengewicht gegen die krankhaften Erscheinungen pietistischer Religiosität bildet, nämlich sein Hinweis auf die Bedeutung des irdischen Berufs. Ritschl erklärt, in dem Lebensideal unserer Reformation ständen der Glaube an Gottes Vorsehung nebst dem Gebet und die Schätzung der weltlichen Berufe als des Ortes für die Übung der Liebe gegen die Menschen in gegenseitiger Wechselbeziehung. Diese Deutung der weltlichen Berufe sei ein spezifischer Grundsatz des Protestantismus; sie sei der praktische Ausdruck dafür, daß das Christentum nicht als weltflüchtig, sondern als welterfüllend und weltdurchdringend aufgefaßt werde.[1]) Darum tadelt er an Lampe, daß derselbe in seiner einseitig pietistischen Auffassung des Christentums keinen Blick dafür gehabt habe, wie die von ihm gering geschätzte Ordnung des bürgerlichen und des kirchlichen Lebens in den positiven Motiven des Christentums wurzele.[2]) Er macht es Lodensteyn zum Vorwurf, daß er mit seinem Dringen auf Weltflüchtigkeit das „ehrliche bürgerliche Christentum" verachtet und verurteilt habe.[3]) Er weist auch aus Anlaß der von dem holländischen Prediger Brakel geübten Kontemplation auf die Gefahren hin, welche bei Übertreibung und Mechanisierung der Andachtsübungen für die tägliche Berufsübung entstünden,[4]) und macht in zutreffender Weise auf die „Zucht des aktiven Berufslebens", durch welche die methodistische Selbstbespiegelung verhindert werde,[5]) sowie auf den großen Schutz, den sie inneren Anfechtungen gegenüber gewähre, aufmerksam. So erklärt er unter Bezugnahme auf Beata Sturm, der natürliche Mensch werde nicht schon durch die Willensanstrengung zum Gebet, sondern erst durch die gemeinnützige Arbeit in einem Beruf gebändigt, den man aus der Zuversicht auf Gottes Leitung als sittlichen

---

[1]) A. a. O. I. S. 41.

[2]) A. a. O. I. S. 435.

[3]) A. a. O. I. S. 193, 194.

[4]) A. a. O. I. S. 275.

[5]) A. a. O. III. S. 155.

Beruf verstehen lerne.[1]) An einer anderen Stelle betont er mit Nachdruck die „Treue im kleinen".[2]) Endlich bemerkt er in der Anwendung dieser Grundsätze auf die kirchliche Arbeit: „In dem, was die Kirche angeht und was ich in ihrem Dienst erreicht sehen möchte, rechne ich nach sehr langen Fristen."[3])

Diese Anschauungen Ritschls, für welche derselbe auch im persönlichen Verkehr energisch einzutreten pflegte, sind für manchen seiner Schüler ein Sporn zu treuer Arbeit im kleinen Kreise und ein Anlaß zu innerer Vertiefung geworden. Auch außerhalb der Ritschlschen Schule hat die Hervorhebung gerade dieses Punktes durch Ritschl entschiedene Anerkennung gefunden.[4])

Fassen wir zum Schluß das Ergebnis unserer Untersuchungen kurz zusammen, so muß zugestanden werden, daß Ritschl eine ganze Reihe von ungesunden Erscheinungen der christlichen Frömmigkeit als solche klar erkannt und auf die mit ihnen verbundenen Gefahren energisch hingewiesen hat. Als solche Verirrungen traten uns entgegen: ein einseitiges Konventikelchristentum, welches den Segen der Volkskirche völlig mißachtet, eine für die Erhaltung der Heilsgewißheit gefährliche Vermischung von Rechtfertigung und Heiligung, die Betonung der Bekehrung in einseitig methodistischem Sinne, das krankhafte Wertlegen auf die Pflege des religiösen Phantasie- und Gefühlslebens unter Vernachlässigung der Gnadenmittel, Mängel im Gebetsleben, zu denen u. a. das Zurücktreten des Dankgebets gehört, eine mechanische, mit dem ethischen Charakter des Christen-

[1]) A. a. O. III. S. 25.

[2]) A. a. O. I. S. 545, 546.

[3]) Otto Ritschl, A. Ritschls Leben. II. S. 428.

[4]) G. E. A. Schulze, der es sonst Ritschl gegenüber an Kritik nicht fehlen läßt, weist ausdrücklich darauf hin, daß sich Ritschl durch Betonung der Treue im irdischen Beruf als eines unerläßlichen Stücks christlicher Vollkommenheit ein wirkliches Verdienst erworben habe; er erklärt geradezu, so nachdrücklich und ernstlich, wie Ritschl, habe in neueren Zeiten niemand auf diese Wahrheit hingewiesen, und wo dieser Hinweis neuerdings ertöne, da habe man den Eindruck, daß die Ritschlsche Theologie den Anstoß dazu gegeben habe. A. a. O. S. 59.

tums in Widerspruch stehende Behandlung der durch die individuellen Lebensführungen der christlichen Weisheit gestellten Aufgaben, vor allem die Vernachlässigung der irdischen Berufspflichten seitens mancher Pietisten. Unter den positiven Ausführungen, mit welchen Ritschl diesen Verirrungen entgegengetreten ist, verdienen ganz entschiedene Beachtung sein kräftiger Hinweis auf die geschichtliche Gestalt Christi in den Evangelien und sein energisches Dringen auf die Bewährung des Christentums in treuer Berufserfüllung[1]). Mit den erforderlichen Ergänzungen versehen, — wie sie durch die von Ritschl nicht ausreichend gewürdigte Bedeutung der persönlichen Beziehung des einzelnen Gläubigen zu Christo gefordert werden — kann auch Ritschls Betonung der Kirche und des in ihr dargebotenen objektiven Heilsguts zur Abwehr von Verirrungen gute Dienste leisten. Nach ihren wesentlichen Beziehungen wird man die von Ritschl in seiner Kritik ungesunder Erscheinungen

[1]) Obgleich Ritschl es geflissentlich meidet, sich über die von ihm prinzipiell anerkannte Berechtigung der Andacht, überhaupt der individuellen Frömmigkeit, weiter auszusprechen und obgleich er infolgedessen die mystische Seite im religiösen Verhältnis auf Kosten der ethischen theologisch wenigstens verkürzt hat, so läßt er doch hie und da durchblicken, daß er der Kontemplation, wenn sie nicht auf Kosten der irdischen Pflichterfüllung geübt wird, ein begrenztes Recht zugesteht. „Es ist schon etwas wert," sagt er in seinem Schlußwort über Tersteegen, „vorübergehend bei diesem einsiedlerischen Manne zu verweilen, welcher die gemeinsame Aufgabe des Christentums im Spiegel seiner kirchlichen Neutralität und den Frieden, welchen die Welt nicht giebt, in seiner demütigen Gelassenheit des Willens in Gott anschauen läßt. Mit unsern Grundsätzen können wir freilich nur vorübergehend unter seinem Schatten verweilen; denn das Christentum prägt seinen Wert und seine Wirkungen nicht im Eremitentum aus. Allein Tersteegens Briefe, welche die direkteste Erscheinung seiner Person bilden, muten mich immer an wie ein kühles Zimmer mit gedämpftem Lichte, in welchem man sich von der Hitze und dem Kampfe der Arbeit und von der Blendung durch das grelle Tageslicht erholt. Es ist freilich nicht unsere Bestimmung, in solcher Einsiedelei der Ruhe zu pflegen; allein man behält den wohlthuenden Eindruck davon, auch wenn man wieder zur Arbeit und zum Kampfe des Lebens zurückgekehrt ist." A. a. O. I. S. 491, 492.

der Mystik und des Pietismus vertretene religiöse Position als die eines vorwiegend kirchlich gerichteten, das Moment der geistlichen Nüchternheit kräftig hervorkehrenden Christentums bezeichnen können. Wer längere Zeit in Jünglings- und Jungfrauenvereinen gearbeitet hat, wer einen Einblick gewonnen hat in die inneren Stimmungen und Situationen, aus denen heraus öfter Anmeldungen erweckter junger Christen in Missions-, Brüder- und Diakonissenhäusern erfolgen, der wird zugeben müssen, daß der von Ritschl — wenn auch einseitig — vertretene Standpunkt sein relatives Recht hat und für die Beurteilung verschiedener Erscheinungen des religiösen Lebens gesunde Gesichtspunkte darbietet.

Zum Schluß möchten wir noch darauf hinweisen, daß nach einer bestimmten Richtung hin von den Theologen der Ritschlschen Schule die Notwendigkeit der inneren Lebendigkeit der christlichen Frömmigkeit mit Nachdruck hervorgehoben wird. Es ist dies gleichsam die Anwendung des dritten methodologischen Gesichtspunktes der Theologie Ritschls auf das praktisch-persönliche Leben; so ist dieser Maßstab besonders von Herrmann,[1] Gottschick,[2] Kaftan,[3] Bornemann[4]) und Scholz[5]) — von fast allen zugleich mit besonderer Bezugnahme auf die religiöse Volksunterweisung im Jugendunterricht — betont worden. Die durch diese Intention der Ritschlschen Theologie veranlaßten theologischen und praktisch-kirchlichen Untersuchungen beziehen sich in erster Linie auf die

---

1) Verkehr des Christen mit Gott in allen drei Auflagen.

2) Die Kirchlichkeit der sog. kirchlichen Theologie und in einzelnen Abhandlungen.

3) Vgl. besonders „Glaube und Dogmatik". Zeitschrift für Theologie und Kirche. I. S. 479 ff.

4) Vgl. seine Abhandlung „Zur katechetischen Behandlung des ersten Artikels im Lutherischen Katechismus" im Osterprogramm des Klosters U. L. Fr. zu Magdeburg 1893.

5) Das persönliche Verhältnis zu Christus und die religiöse Unterweisung. Ztschr f. Th. u. K. III. S. 342—370.

Feststellung des echt evangelischen Glaubensbegriffs und richten sich in scharfer Polemik gegen die, wie man annimmt, einem katholischen Glaubensbegriff huldigende sogenannte „Gemeindeorthodoxie".[1]) Obgleich auch in diesem Punkte unsern Gegnern — sowohl in ihren eigenen Formulierungen, als auch in der Beurteilung der von ihnen bekämpften Richtung — zum Teil Übertreibungen begegnet sind, so muß doch um der Wahrheit willen wiederum bezeugt werden, daß diese Reaktion der Ritschlschen Schule gegenüber unleugbar vorhandenen Erscheinungen einer toten Orthodoxie ihr geschichtliches Recht hat, und daß ebenso die positiven Darlegungen jener Theologen und ihre Reformvorschläge die Beachtung der kirchlichen Kreise verdienen. Damit von vornherein über den Sinn unserer Zustimmung kein Mißverständnis aufkomme, betonen wir mit Ritschl und seinen Schülern, aber zugleich mit den meisten kirchlichen Theologen unserer Zeit, daß wahrhaft evangelischer Glaube Heilsglaube, d. h. persönliches Vertrauen auf Gott durch Christum ist und daß ein bloß äußerliches Fürwahrhalten von Lehren — wenn auch materiell in protestantischem Sinne — als ein Abfall von der Reformation beurteilt werden muß. Mit derselben Entschiedenheit muß aber auch einseitigen Formulierungen gegenüber darauf hingewiesen werden, daß es im Entwickelungsprozeß des evangelischen Glaubenslebens Momente einer fides implicita giebt, die mit dem Glaubensbegriff der katholischen Kirche nichts zu thun hat, die vielmehr mit dem fortgesetzten Streben nach innerem Wachstum durch lebendige Aneignung des Schriftgehalts unzertrennlich verbunden ist. Zahlreiche fromme Christen werden es bezeugen, daß Kähler ihren inneren Entwickelungsgang treffend charakterisiert hat, wenn er von einem untrennbaren Ineinander des Glaubens an Christum und des Vertrauens auf die Heilige Schrift spricht. Wie es auf der einen Seite dabei bleiben muß, daß — nach einer von Kähler angeführten treffenden Formulierung Heinrich

---

[1]) Vgl. auch Ritschls Fides implicita. S. 96, 97.

Hoffmanns — „wir nicht an Christum um der Bibel willen, sondern an die Bibel um Christi willen glauben",[1]) so ist doch andererseits dieser uns das Schriftverständnis eröffnende Christus derselbe, der uns vorher von den Aposteln verkündigt worden ist. „Wir bedürfen der apostolischen Heilsverkündigung, zwar nicht in dem Sinne, daß wir mit einem Opfer unsers Urteils uns ihren Versicherungen unterwerfen und für diese Leistung erwarten, nun auch zu erleben, was sie aussagt, wohl aber, um von den besitzenden Brüdern auf die Bahn gewiesen zu werden, auf der man die Schätze zu heben mag, die zuerst für das Leben, dann auch für das Verständnis durch Christum und in ihm zu erwerben sind. Und deshalb können wir der bekennenden Verkündigung für das vollgültige Bild Christi nicht entbehren."[2]) Wir sind außer Stande, im einzelnen Falle das Geheimnis dieses Entwickelungsprozesses unsers inneren Lebens begrifflich zu zergliedern; soviel steht aber fest, daß „in jeden Zug des sich entwickelnden Verhältnisses zu Christo das Zeugnis unserer Bibel verwoben ist," und daß „in der sachgemäßen Entfaltung das Glaubensbild des Heilandes im Herzen fortgehend Klärung und Vertiefung aus dem Zeugnisse der Schrift empfängt".[3]) Die Geschichte des christlichen Lebens, vor allem die Erfahrungen, welche in den geistlichen Erweckungen der neueren Zeit gemacht worden sind, beweisen es auf das schlagendste, daß durch diese Eigentümlichkeit des Glaubens sein evangelisch-persönlicher Grundcharakter nicht im geringsten geschädigt wird.[4])

[1]) Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus. 2. A. S. 75. [2]) A. a. O. S. 83.

[3]) A. a. O. S. 86. Vgl. hierzu das von Kähler angeführte Bekenntnis des sel. Pastors Arnold in Barmen von den drei Entwickelungsstufen in der Stellung des Christen zur Schrift.

[4]) Man darf deshalb unbedenklich Kähler beistimmen, wenn er (a. a. O. S. 174) erklärt: „Es giebt ein Vorsagen und Nachdenken, welches die Bildung selbständiger Überzeugung nicht ausschließt" — und wenn er darauf hinweist, daß es Christen gebe, „welche ihren Anschluß an das biblische Zeugnis nie als erzwungene Unterwerfung eines widerstrebenden Wahrheitssinnes empfunden haben" (a. a. O. S. 175).

Sollte man sich auf Seite unserer Gegner entschließen können, den eben angeführten persönlichen Zeugnissen von Männern wie Kähler Beachtung zu schenken und die scharfe Formulierung der Begriffe zurücktreten zu lassen hinter der allseitigen Berücksichtigung der reichen Lebensbeziehungen, welche die kirchliche Praxis darbietet, so würde damit ein großes Feld gemeinsamer und fruchtbarer theologischer Arbeit sich eröffnen, aus welcher der evangelischen Kirche ein bleibender Segen erwachsen könnte. Wir stimmen von Herzen der Parole zu, welche Herrmann ausgegeben hat: „Das Evangelium kann uns nur helfen, wenn wir es verstehen."[1]) Wenn er von diesem Gesichtspunkte aus die Bedeutung des „persönlichen Christentums" hervorhebt als den alle dogmatische Arbeit beherrschenden Gedanken und dasselbe bezeichnet als einen durch Christus vermittelten Verkehr der Seele mit dem lebendigen Gott,[2]) wenn er sein ganzes Augenmerk darauf richten will, „was Gottes Offenbarung aus dem inneren Leben des Christen macht",[3]) wenn er andererseits nichts davon wissen will, Lehren zu formulieren, welche von ihrem Lebensgrunde abgelöst sind, und erklärt, daß das Glaubensbekenntnis der Kirche ein Bekenntnis wirklichen Glaubens sein solle,[4]) wenn er endlich zur Vermeidung eines einseitigen Subjektivismus die Notwendigkeit einer christlichen Erkenntnis betont, „in der wir eine objektive Wirklichkeit, die uns trägt, erfassen",[5]) — so liegt in dem allen ein beherzigenswerter Weckruf zur Vertiefung des Glaubenslebens in der christlichen Gemeinde. Herrmann betrachtet alle christliche Erkenntnis unter dem Gesichtspunkt, daß sie „Nahrung des Glaubens" sei; die Einsicht in ihre Wahrheit ist unerreichbar für jeden, der die eigentümlichen Probleme des persönlichen Lebens nicht empfindet; sie werden in ihrer Wahrheit nur

---

1) Verkehr des Christen mit Gott 2. und 3. A. S. 4.

2) A. a. O. 2. und 3. A. S. 5.

3) A. a. O. 2. A. S. 9; 3. A. S. 10.

4) A. a. O. 2. A. S. 10; 3. A. S. 11.

5) A. a. O. 2. und 3. A. S. 11.

erfaßt von dem, der selbst auf dem Standpunkt des Glaubens steht;[1]) es muß deshalb in den Kämpfen der Gegenwart der größte Wert auf „positive Darstellungen des inneren Lebens" gelegt werden.[2]) Allen diesen Ausführungen Herrmanns, die aus einer richtigen Beobachtung dessen, was unserer Kirche gerade jetzt not thut, hervorgegangen sind, können wir aus tiefster Seele zustimmen; nur müssen wir mit derselben Entschiedenheit hinzufügen, daß alle diese Gedanken nur dann eine durchschlagende Kraft für das kirchliche Leben der Gegenwart gewinnen werden, wenn als jene „objektive Wirklichkeit, die uns trägt", die übergeschichtliche Beziehung Gottes zu uns durch den von den Aposteln uns bezeugten lebendigen Christus verstanden wird.

Auch Gottschicks theologische Grundanschauungen sind durch den bewußten scharfen Gegensatz gegen eine unlebendige Orthodoxie bestimmt. Die Erbauung der Kirche soll nach ihm die Seele der theologischen Gesamtthätigkeit sein.[3]) Somit darf nur das in der Darstellung der christlichen Wahrheit Platz finden, was in der Praxis des Lebens sich als Mittel zur Pflanzung und Pflege des evangelischen Glaubens zu bewähren geeignet ist; die Theologie muß die christliche Wahrheit in dem Zusammenhang darstellen, in welchem sie der Christ im Bewußtsein haben muß, um in ihr als in der Wahrheit zu leben, d. h. um an ihr den Halt und die Regel für sein persönliches religiöses Leben zu besitzen.[4]) Es ist die Natur der christlichen Glaubenserkenntnis, daß sie eine Wahrheit zum Gegenstande hat, welche dem persönlichen Menschen, des Gewissen wach geworden ist, freies und seliges Leben schenkt. Ist so der evangelische Heilsglaube eine Funktion des Herzens, d. h. des Gefühls und des Willens, so hat doch auch das Erkenntnismoment für die evangelische Frömmigkeit eine

[1]) A. a. O. 2. und 3. A. S. 11.

[2]) A. a. O. 2. A. S. 12; 3. A. S. 13.

[3]) Die Kirchlichkeit der sog. kirchlichen Theologie. S. 1.

[4]) A. a. O. S. 5.

große Bedeutung. Sie hat zu ihrer logisch voraufgehenden stetig begleitenden Bedingung objektive Vorstellungen von dem Gegenstande, auf den sie sich bezieht, wie von dem Grunde, auf den sie sich stützt, und schließt ferner die Gewißheit von der Realität beider ein.[1]) Sie ist bewußte Zuversicht zu dem gnädigen Willen Gottes, welcher ganz bestimmte Güter: Sündenvergebung und ewiges Leben, gewährt.[2]) Diese evangelische Frömmigkeit vermag in der Welt des Glaubens nur zu leben, indem sie derselben als einer wirklichen, ja als der wirklichen gewiß ist. Unter diesen Umständen ist es an sich durchaus berechtigt, wenn in unserer Kirche auf die „reine Lehre" ein großes Gewicht gelegt wird. Die richtige, deutliche, vollständige Erkenntnis des Gegenstandes und des Grundes des christlichen Glaubens ist eine nicht gering anzuschlagende Bedingung gesunden und gegründeten christlichen Lebens. Es muß aber auf das richtige Verhältnis der einzelnen Momente im Evangelium geachtet werden.[3]) Besonders hängt in unseren Tagen für die evangelische Kirche mehr als je alles davon ab, daß das Evangelium in der Deutlichkeit verkündet werde, in welcher es das Gewissen und den Willen zur Entscheidung für und wider zu drängen, aber auch den empfänglichen Gemütern sich zweifellos als die göttliche Wahrheit zu beweisen vermag. Dazu gehört insbesondere auch, daß die kirchliche Verkündigung in den mannigfachen Formen des Unterrichts, der Predigt, der Seelsorge den unmittelbaren Gegenstand, auf welchen Gefühl und Wille des Christen sich richten soll, und den Faktor, der der erzeugende Grund des Heilsvertrauens oder der persönlichen Glaubensgewißheit ist, in ihrer spezifischen Bedeutung zum Bewußtsein bringe und beides von Überzeugungen, die erst der bereits vorhandene persönliche Glaube sicher und fruchtbar begründen kann, deutlich unterscheiden lehre.[4]) Die Theologie

---

[1]) A. a. O. S. 6.
[2]) A. a. O. S. 7.
[3]) A. a. O. S. 8.
[4]) A. a. O. S. 9.

muß die christliche Wahrheit in dem Zusammenhang darstellen, der der Eigenart des reformatorischen Heilsglaubens entspricht, und in welchem der Christ sie im Bewußtsein haben muß, um an dieser Erkenntnis den Halt und die Regel für sein persönliches religiöses Leben zu besitzen.[1])

Gehen wir auf die Bemerkung betreffs der „Überzeugungen, die erst der bereits vorhandene persönliche Glaube sicher und fruchtbar begründen" könne, für jetzt nicht weiter ein, so sind jedenfalls auch diese gesamten Ausführungen Gottschicks aus einer Grundanschauung vom Wesen des Glaubens herausgeboren, bei welcher die innere Lebendigkeit der evangelischen Frömmigkeit der alles beherrschende oberste Gesichtspunkt ist. Daß zur Herstellung einer solchen Frömmigkeit eine alle Altersstufen der christlichen Gemeinde erreichende Unterweisung stattfinden möchte, ist der deutlich zum Ausdruck gekommene Wunsch, von dem Gottschick beseelt ist.

In noch konkreterer Form treten uns diese Gedanken bei Kaftan entgegen: „Daß wir thun, was wir können, damit unserm Volk das Evangelium erhalten, daß es als eine wirksame Kraft des Lebens in ihm erneuert werde, das ist alles, das ist die große Sache, auf die es ankommt."[2]) Kaftan ist der Überzeugung, daß die Anknüpfungspunkte für die unvergängliche und unveränderliche Wahrheit des Evangeliums im Hinblick auf den durch das geistige Leben der Gegenwart hindurchgehenden Riß heute anderswie und anderswo gesucht werden müssen, als in früheren Zeiten. Darum sei eine Umgestaltung des christlichen Unterrichts auf allen Stufen notwendig, wobei es vor allem gelte, sich an das Gewissen und den Willen der Kinder zu wenden, nicht bloß an den Verstand. „Kommt es doch garnicht darauf an, daß sie das Wesen Gottes und seine Eigenschaften in schönen Formeln beschreiben lernen, während es von der höchsten Wichtigkeit ist, ihnen zum Verständnis zu bringen, was es heißt, an Gott glauben, d. h. was es be-

---

[1]) A. a. O. S. 10.

[2]) Glaube und Dogmatik. Zeitschrift für Th. u. K. I. S. 545.

deutet, Gott zu haben und seiner gewiß zu sein."[1]) Kaftan weist sodann darauf hin, daß im Religionsunterricht das Moment der Erziehung die Hauptsache sei; es müsse dann aber auch die ganze Gestaltung des Unterrichts danach bemessen, die Darbietung des Stoffs dadurch bedingt sein. Ein solcher Unterricht in der Glaubenswahrheit, der zum Glauben zu erziehen suche, sei sehr wohl möglich. Es handle sich um praktische Beziehungen des inneren Lebens, die sich an einfachen, einem jeden von früh auf zugänglichen Analogieen sittlicher Lebensgestaltung verdeutlichen ließen. Die heilige Schrift weise uns selbst auf diesen Weg. Ebenso sei die sittliche Erfahrung ein wesentliches und wichtiges Element schon der jugendlichen Entwickelung. Daran müsse jedes Verständnis des Christentums und des Glaubens anknüpfen. Schrift und Katechismus ließen hierüber keinen Zweifel. Aber dann sei es auch möglich, in verschiedener Abstufung einen Unterricht im Glauben zu erteilen, der einen festen Stoff habe, also wirklicher Unterricht bleibe und doch überall an das innere Leben des Gewissens und Herzens anknüpfe, dieses zu wecken, zu gestalten, zu vertiefen suche.[2]) Da der innerste Kern des Christentums in der Regel von den Kindern noch nicht verstanden werden könne, so gelte es, in der Jugend den Eindruck zu erwecken, daß es in unserm Glauben Geheimnisse gebe, die sich erst einer reiferen Erfahrung erschlössen, Kräfte des Lebens, die erst später zugänglich würden. Es wird noch auf den kleinen Katechismus Luthers hingewiesen, der von Anfang bis zu Ende nicht Dogmatik, sondern Unterricht in der christlichen Religion nach evangelischem Verständnis sei,[3]) und zum Schluß auf den inneren Zusammenhang zwischen der Erkenntnis des Christentums und sämtlichen Erscheinungsformen desselben aufmerksam gemacht.[4])

---

[1]) A. a. O. S. 544, 545.

[2]) A. a. O. S. 546.

[3]) A. a. O. S. 547.

[4]) A. a. O. S. 549.

In demselben Sinne will Bornemann bei der Jugendunterweisung allen Nachdruck auf geschichtliches Verständnis, auf das Zeugnis von der Wirklichkeit des Heils, auf gläubige Deutung der Geschichte und des Lebens gelegt wissen. „Schrift und Menschenleben, Geschichte und Natur sind nicht schablonenhaft, sondern in ihrer Fülle, Tiefe und Mannigfaltigkeit anschaulich und lebendig als Zeugen für die göttlichen Wohlthaten heranzuziehen. Man soll ja nicht einen noch so vollkommenen Gottesbegriff, sondern den lebendigen persönlichen Gott selbst schildern.“ Ferner gilt es nach Bornemann nicht sowohl die Allgemeingültigkeit des christlichen Glaubens nachzuweisen, als vielmehr seine individuelle, konkrete Gültigkeit zum Bewußtsein zu bringen und praktisch zu verwerten. Es sei darum besser, weniges den Schülern ordentlich, fest und warm zu vermitteln, als ihnen eine Übersicht über alle möglichen religiösen Fragen zu geben. „In jeder Weise aber muß die Einheitlichkeit, Einfachheit und Tiefe des Evangeliums zur Geltung kommen und ein lebendiger Eindruck davon erweckt werden, daß der christliche Glaube für die Gegenwart notwendig und köstlich ist, und zwar nicht bloß für Schüler, sondern vielmehr noch für Erwachsene, und nicht bloß in der Theorie, sondern vor allem in der Praxis. Darum muß Inhalt und Stimmung des Unterrichts beherrscht sein von der freudigen Gewißheit der Wirklichkeit des christlichen Heils und von dem Ton lebendiger Erfahrung und wahrhaftigen Zeugnisses. Ist es nun nach alledem wünschenswert, daß je nach den Umständen die persönlichen Erfahrungsgebiete der Schüler zur Erklärung möglichst herangezogen und verwertet werden, so ist andererseits vor einer Überschätzung der erotematischen Methode dringend zu warnen. Die wichtigsten und zartesten Sachen sind schließlich den Schülern doch nicht durch logische Schlußfolgerung und künstliche Berechnung auszufragen; und es wird immer einen tieferen Eindruck machen, wenn der Lehrer nach längerer Entwicklung und Wechselrede auch einmal allein ohne gesuchtes Pathos von den Geheimnissen und Erfahrungen des christlichen

Glaubens redet.“ Auch Bornemann hebt die großen Vorzüge des kleinen Lutherschen Katechismus hervor, und er zweifelt nicht daran, daß die Schüler, je mehr sie heranwachsen und in das praktische Leben eintreten, um so mehr auch empfinden lernen werden, welch ein Reichtum göttlicher Lebenskraft auch für den Erwachsenen in den einfachen kurzen Worten des Katechismus enthalten ist.[1]) Die Pflege des „unmittelbar Persönlichen“ sieht Bornemann als Hauptaufgabe alles religiösen Unterrichts an.[2])

Auch Scholz betont auf das entschiedenste persönliches Christentum. „Wir müssen strenger darauf halten“, sagt er, „daß in dem Wort Glaube die ganze gewaltige Bewegung einer Seele anklingt, die mit dem Kerkermeister zu Philippi in Todesängsten fragt: Was muß ich thun, daß ich selig werde? mit Dr. Luther das heiße Verlangen hat: Wie mache ich's, daß ich einen gnädigen Gott habe?“ Der Glaube ist ihm „das Vertrauen der Seele zur Gnade Gottes in Christo Jesu, d. h. das Vertrauen zu dem, der uns geschaffen hat, daß er die ewige heilige Liebe ist, und daß wir uns seiner getrösten können trotz der Befangenheit unserer Vernunft und trotz der Beklommenheit unsers Gewissens, weil er uns in Jesus Christus den Mann gesetzt hat, der mit dem Auge des Eingeborenen die Tiefen der Gottheit ergründet hat und mit der Kraft des Erstgeborenenen, mit der Kraft seines sündlosen Lebens, bittern Leidens und Sterbens und glorreichen Auferstehens uns zurückgeführt hat in den Gottesfrieden.“[3]) Von diesem Standpunkte aus sucht Scholz für die religiöse Unterweisung Anleitung dazu zu geben, die Kinder in ein persönliches Verhältnis zu Christo einzuführen. Unter energischer Zurückweisung der Methode Joh. Crügers, der den

---

[1]) A. a. O. S. 8, 9.

[2]) A. a. O. S. 56.

[3]) „Die weltüberwindende Kraft des evangelischen Glaubens“. (Aus den Verhandlungen der 7. Generalversammlung des ev. Bundes in Bochum. 6.—9. August 1894.)

zweiten Artikel nach dogmatischen Kategorieen behandelt,[1]) bringt er auf Darbietung eines möglichst konkreten und lebensvollen Bildes der Person und des Wirkens Christi nach den Evangelien, um ein Vertrauensverhältnis des Kindes zur Person des Heilandes anzubahnen, wodurch allmählich die Beurteilung Christi als eines bloßen Vorbildes, zu welcher die Jugend neige, überwunden werde. „Wir dürfen es unsern Kindern mitgeben, wenngleich es ihre gegenwärtige Erfahrung übersteigt, daß, wer mit Jesus Christus in Verbindung tritt, heute noch derselben Wirkungen teilhaftig wird, durch welche jene froh gemacht wurden, daß sein Bild, wie es im Worte Gottes der christlichen Gemeinde unentreißbar vererbt ist, noch heute dem Menschen, der sich seiner Schwachheit bewußt wird und in Not und Sünde befangen liegt, dieselben trostreichen Dienste leistet, ihn aufrichtet, ermuntert und als reuiges Kind zum himmlischen Vater führt. Wir dürfen ihnen endlich sagen, daß die christliche Frömmigkeit alle diese Wohlthaten am unmittelbarsten ergreift in der Anschauung des gekreuzigten Christus. Auf diese Weise bahnen wir ein tiefstes persönliches Verhältnis zu Christus an, ohne doch den Rahmen seines geschichtlichen Lebensbildes zu durchbrechen."[2])

Alle diese Zeugnisse, die wir soeben vernommen haben, lassen keinen Zweifel darüber bestehen, daß man innerhalb der Ritschlschen Schule mit großem Ernst an der Frage arbeitet, wie in unserm gegenwärtigen Geschlecht, vor allem in den Herzen der heranwachsenden Jugend, eine lebendige Frömmigkeit geweckt und gepflegt werden kann. Wenn etwas als Wahrheitsgehalt der Ritschlschen Theologie beurteilt werden muß, so ist es dieses stetige Betonen eines persönlichen Heilsglaubens, das kräftige Wertlegen auf die Beziehungen des Dogmas zum

---

[1]) Die Einteilung des zweiten Artikels lautet: 1. Die Person des Erlösers. A. Die Namen des Erlösers. B. Die beiden Naturen des Erlösers. 2. Die beiden Stände des Erlösers. 3. Das Werk des Erlösers. Anhang. Von den drei Ämtern Christi.

[2]) Das persönliche Verhältnis zu Christus und die religiöse Unterweisung. Zeitschr. f. Th. u. K. III. S. 369, 370.

inneren Leben des Christen. Hier liegt — das ist in hohem Maße beachtenswert — eine nahe Berührung der Ritschlschen Schule sowohl mit dem alten als auch mit dem modernen Pietismus vor, also mit religiösen Erscheinungen, die wenigstens von Ritschl auch nicht annähernd ausreichend gewürdigt worden sind, wie wir bereits gesehen haben. Es kam ja Spener, Francke und ihren Gesinnungsgenossen alles darauf an, ein innerliches Verständnis der christlichen Wahrheit zu bewirken. Nach Spener giebt es nur eine wirkliche Erkenntnis Gottes, nämlich die, „welche uns ganz und gar unserm Gotte verbindet (asserit), und durch welche er so in unserm Herzen zu leben beginnt, daß es im ganzen Leben sichtbar wird, wir Menschen seien durch ein anderes Feuer erwärmt, als durch das irdische".[1]) Als ein „Ungeheuer" muß bekämpft und aus der Kirche vertrieben werden „der Glaube, der in Buchstaben, in Kenntnis, als Folge von Zustimmung auf das Ansehen der Lehrer besteht".[2]) Ebenso legte A. H. Francke im Katechismus-Unterricht allen Wert auf die explicatio, welche „den einfältigen Verstand von einem jeglichen Worte des Katechismus" klarlegte, und auf die applicatio, welche den Kindern zeigte, wie sie das Gelernte zur Prüfung und Besserung ihres Lebens zu nutze machen sollten.[3]) Gehen wir noch weiter zurück, so begegnen wir bereits bei Herzog Ernst dem Frommen von Gotha dem erfolgreichen Bestreben, eine allgemeine Volksunterweisung einzuführen, bei der es auf „rechten Verstand" und „heilsamen Gebrauch" der Wahrheit ankam.[4]) Blicken wir endlich auf das kirchliche Leben der Gegenwart, so kann man es überall beobachten, daß da, wo ein gesunder Pietismus im Gemeindeleben vorhanden ist, auch der Glaube als persönliches Verhältnis zu Christus erfahren und bekannt wird. Wo aber eine vom Pietismus nicht berührte Othodoxie herrscht und dem

---

1) Spener, Consilia latina II, 32 ff. (bei Bernhard Becker a. a. O. S. 32).

2) Spener a. a. O. III, 581.

3) Bernhard Becker a. a. O. S. 40.

4) Becker a. a. O. S. 17, 18.

kirchlichen Leben das Gepräge giebt, da kann man Erscheinungen finden, die sich etwa mit dem decken, was die Schüler Ritschls öfter als „Gemeindeorthodoxie" bezeichnen. Solchem unlebendigen Kirchentum gegenüber ist die Ritschlsche Bewegung nach der soeben charakterisierten Seite hin eine relativ berechtigte Reaktion und kann, indem sie ein ernstes persönliches Fragen und Suchen veranlaßt, segensreich wirken. Unter den Theologen, welche in unserer Zeit unabhängig von Ritschls Schule darauf hingewirkt haben, ein tieferes Verständnis für die feinen Zusammenhänge des Dogmas mit dem christlichen Leben zu wecken, sind besonders Frank im Hinblick auf sein „System der christlichen Gewißheit" und Kähler in seiner „Wissenschaft der christlichen Lehre" zu nennen. Von großer Bedeutung scheint es uns zu sein, daß sie diese Arbeit auch auf Gebiete der christlichen Lehre ausgedehnt haben, denen gegenüber Ritschl und seine Schüler eine große Zurückhaltung beobachtet haben. Die wichtige Aufgabe, den Ertrag dieser Werke für den religiösen Jugendunterricht und die Einführung der erwachsenen Gemeindeglieder in das Verständnis der christlichen Lehre nutzbar zu machen, ist bis jetzt noch nicht gelöst worden.

Aus allen diesen Betrachtungen ergiebt sich, daß wir uns hier auf einem Gebiete befinden, auf dem ein gemeinsames Arbeiten der von Ritschl angeregten Theologen mit Männern der kirchlichen Richtung durchaus möglich ist und für Theologie und Praxis gute Früchte bringen kann. Voraussetzung für eine solche Verständigung ist unsererseits das Bestreben, die eigentümlichen Positionen der Gegner in ihrer individuellen Begründung zu verstehen und somit nach ihrem relativen Recht zu würdigen, wie Kähler kürzlich Herrmann gegenüber in der bekannten Kontroverse gethan hat.[1]) Von unsern Gegnern muß dagegen erwartet werden, daß sie darauf verzichten, ihre in persönlicher Arbeit und innerem Kampf errungenen Anschauungen als die allgemein gültigen hinzustellen. Hält man sich die gegenwärtige Situation mit ihrem ganzen Jammer vor Augen, daß

[1]) A. a. O. S. 202—204.

Hunderttausende von evangelischen deutschen Arbeitern der an sie herangetretenen Verführung erlegen und der Kirche meist völlig entfremdet sind, denkt man an die zahlreichen Vertreter des deutschen Bürgerstandes in den Städten mit ihrer religiösen Flachheit und Indifferenz, die selbst seitens ernster Mitglieder des Protestantenvereins aufs schärfste verurteilt worden ist, blicken wir zugleich auf die innere Stumpfheit so vieler begüterter Landbewohner in großen Distrikten unsers Vaterlandes, achten wir vor allem auf den großen Abfall der Gebildeten von der Kirche, so möchten wir es mit Freuden begrüßen, wenn es den von den genannten Theologen beeinflußten Geistlichen mit Gottes Hilfe gelänge, die religiöse Frage in jenen Kreisen wieder zur Diskussion zu stellen, das herrliche Bild Christi in seiner alles überragenden Hoheit den Gemütern einzuprägen und Verständnis für die Heilsgüter der christlichen Gemeinde in empfänglichen Herzen zu wecken. Solcher Wetteifer in stiller und treuer Kleinarbeit des christlichen Gemeindelebens würde ohne Zweifel gute Frucht schaffen. Zum Schluß sei noch bemerkt, daß die von jenen Theologen verurteilte Form der religiösen Unterweisung, bei welcher dogmatische Schablonen den Ausgangspunkt der Betrachtung bildeten, auch in kirchlichen Kreisen zu Gunsten einer biblischen Behandlung des Unterrichtsstoffes weithin aufgegeben ist. Inwiefern trotz dieser Berührungen sachliche Differenzen zwischen jenen Vertretern der Ritschlschen Theologie und uns zurückbleiben, läßt sich nicht von vornherein entscheiden, sondern muß individuell beurteilt werden, wie der nächste Abschnitt zeigen wird.

V.

Beachtenswerte Versuche zu einer Umgestaltung der Theologie Ritschls in Annäherung an das unverkürzte biblisch-reformatorische Bekenntnis.

1.

Die Lehre von der Sünde.

Ritschls Lehre von der Sünde hat bei vielen ernsten Christen großen Anstoß erregt wegen der Charakterisierung aller vergebbaren Sünde als Unwissenheitssünde, wegen der Leugnung der Wirksamkeit des göttlichen Zorns für die Gegenwart, endlich wegen der Beseitigung des Begriffs der Erbsünde aus der theologischen Betrachtungsweise.

Die Bezeichnung aller vergebbaren Sünde als „Unwissenheitssünde“ durch Ritschl erfuhr seitens der theologischen und kirchlichen Rechten eine fast einmütige Zurückweisung, weil man von der Voraussetzung ausging, daß Unwissenheitssünde als solche nach Ritschl nicht strafbar sei, also im letzten Grunde gar nicht vergeben zu werden brauche. Die Unwissenheit könne den Menschen zum Feinde Gottes machen, sofern sie nämlich irrtümlich Gott für ungnädig gegen den Sünder halte; daher müsse es Hauptaufgabe der Erlösung sein, diesen Irrtum, die Meinung von Gottes Feindschaft und Ungnade, aufzuheben.[1])

Dem gegenüber muß allerdings daran erinnert werden, daß Ritschl den höchsten Wert darauf gelegt hat, den Schuldcharakter der Sünde aufrecht zu erhalten und das Moment der Freiheit im sittlichen Handeln zu betonen. Gerade diesem ethischen Interesse zu Liebe hat Ritschl die Erbsünde in jeder Form abgelehnt; dieses ethische Interesse sollte auch durch den Terminus „Unwissenheitssünde“ in keiner Weise geschädigt

---

[1]) Vgl. z. B. Dorner, Glaubenslehre. II. S. 9.

werden. Mit großem Nachdruck betont Ritschl bereits in der ersten Auflage der „Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung", daß er diese Bezeichnung nur deshalb gewählt habe, um die Möglichkeit der göttlichen Erlösung oder Versöhnung von Sündern auszusprechen. „Insofern" die positive Beurteilung der Erlösungsfähigkeit von Menschen für Gott vorbehalten werden müsse, sollen wir uns damit begnügen, alle diese Fälle unter die negative Kategorie der Sünde aus Unwissenheit zu fassen.[1]) Die Frage, „ob es denkbar sei, daß die sündigen Menschen Gegenstände der Liebe Gottes seien", wirft Ritschl wiederholt auf und bejaht sie auf Grund des christlichen Gottesbegriffs mit Ausschluß des einen Falls, da eine Sinnesänderung sittlich unmöglich würde, „weil die Sünde als Feindschaft gegen Gott denjenigen Grad der Selbstentscheidung erreicht haben sollte, daß der Wille seinen Selbstzweck absichtlich in das Böse setzte".[2]) Es kommt also Ritschl auf nichts anderes an, als auf eine generelle Bezeichnung und Abgrenzung der Fälle, in welchen eine Erlösungsfähigkeit anzunehmen ist. In diesem Sinne erklärt er: „Diese negative Beziehung wird eben durch das Prädikat der Unwissenheit ausgedrückt und nicht mehr". „Die Voraussetzung solcher Art von Sünde bei den andern bedeutet für uns praktisch gerade soviel, als daß wir sie für fähig zur Sinnesänderung achten sollen."[3]) Daß sich aus dieser Beurteilung im Hinblick auf Fälle wie die Eph. 4, 17—19 charakterisierten Schwierigkeiten ergeben, hat Ritschl klar erkannt,[4]) er hat sich aber bei der Betrachtung beruhigt, daß auch solche Menschen „für Gott nicht als unrettbar gelten". Er nennt die Unwissenheit ausdrücklich nur einen, wenn auch sehr bedeutsamen Faktor für die Entstehung und Entwickelung der Sünde.[5]) Es findet sich also in diesem Zusammenhang nicht die geringste Andeutung

[1]) Rechtfertigung und Versöhnung. III[1]. S. 334.

[2]) A. a. O. III[1]. S. 337.

[3]) A. a. O. S. 337, 338.

[4]) A. a. O. S. 334.

[5]) A. a. O. S. 332.

davon, daß Ritschl durch Anwendung des terminus „Unwissenheit" das Moment der Schuld aufheben oder auch nur verringern wollte. Seine Ausführungen über diesen Punkt bieten auch nirgends einen Anhalt für die Annahme, daß die Vergebung von Unwissenheitssünden sich ohne weiteres von selbst ergebe. Vielmehr ist sie „aus keinem von selbst allgemein feststehenden Begriff von Gott als notwendig abzuleiten"; „ihre Geltung ist an das eigentümliche Wirken Christi geknüpft".[1]) Somit ist die Deutung der Sünde als Unwissenheitssünde nur „in dem **Urteil des sie vergebenden Gottes**" gegründet, und Ritschl verwahrt sich dagegen, daß man diese Deutung ihm „als seine eigene und zwar erschöpfende Ansicht von der Sünde" anrechne.[2])

Trotz dieser sorgsamen Begrenzung, welche Ritschl dem terminus „Unwissenheitssünde" gegeben hat und trotz der biblischen Grundlage, welche das Betonen des Moments der Unwissenheit für die vorchristliche Sünde durch Stellen wie Luk. 23, 34, Akt. 3, 17; 17, 30, Ebr. 5, 2; 9, 7, 1. Petr. 1, 14 erhält, hat die Anwendung dieses terminus leicht etwas irreführendes. Die Gefahr, aus diesem Begriff eine Entschuldigung herzuleiten und den Ernst der Beurteilung abzuschwächen, ist eine viel zu große, als daß es nicht geraten wäre, auf ihn als generelle Bezeichnung der Sünde zu verzichten. Daß er fast allgemein falsch verstanden worden ist, hat seinen naheliegenden Grund in der Leugnung einer Beziehung des göttlichen Zorns auf die Gegenwart und der verhängnisvollen Begründung dieser Anschauung bei Ritschl, von welcher oben (S. 51 ff.) bereits die Rede gewesen ist, und die vermutlich Dorner zu der erwähnten Beurteilung Ritschls veranlaßt hat. Die Befürchtung, die Hoheit und Einzigkeit des göttlichen Wesens durch Hineinziehen desselben in geschichtliche Werdeprozesse zu schädigen, eine starke Abneigung gegen anthropopathische Auffassungen Gottes und endlich die Sorge, den systematischen Aufbau der Versöhnungslehre zu schädigen, haben Ritschl verleitet, selbst

[1]) Unterricht in der christlichen Religion. 2. A. § 39.

[2]) Rechtfertigung und Versöhnung. II³. S. 247.

die für ihn durchaus annehmbare Anschauung Schöberleins zurückzuweisen, nach welcher durch den Eintritt der Sünde zwar nicht die Grundrichtung der göttlichen Liebe, aber die Art ihrer Offenbarung verändert worden sei und sich als Zorn und Fluch in dem Schuldbewußtsein und in den Übeln des Lebens den Menschen kund gegeben habe. Es lag hierbei aber Ritschl durchaus fern, die Realität des Schuldbewußtseins nach irgend einer Seite hin abschwächen zu wollen. „Der Bestand der ungelösten Schuld, mag sie stärker oder schwächer oder gar nicht mehr gefühlt werden", ist nach Ritschl als „die Strafe Gottes im vollsten Sinne, als die eigentliche Verdammnis anzusehen.[1]) Die göttliche Strafe findet in dem Schuldbewußtsein als der inneren Erfahrung der Verminderung der Gottesnähe ihren eigentlichen und zweifellosen Ausdruck." [1]) Auch sonst wird der „Strafzustand", die objektive Trennung der Sünder von Gott, klar unterschieden von der subjektiven Funktion des Schuldbewußtseins.[2]) Ebenso wird die Aufhebung der objektiven Schuld, das heißt die Beseitigung der Wirkung der Sünde durch Gott, daß sie die Gemeinschaft mit ihm „unmöglich macht", ausdrücklich unterschieden von der Entfernung des Mißtrauens aus dem Schuldbewußtsein.[3]) „Umgekehrt muß die Aufhebung des Schuldbewußtseins so begriffen werden, daß sie die Aufhebung der „wirklichen Schuld" einschließt."[4]) Daß die vorchristliche Menschheit nicht zur Gottesnähe und Gotteskindschaft gelangte, sondern in dem ungelösten Schuldbewußtsein von Gott fern bleiben „sollte", beruht nach Ritschl (im Anschluß an Paulus Röm. 5, 11) auf einem „Beschluß" Gottes. In diesem Sinne spricht Ritschl auch von einer „Fernhaltung" des Heidentums von der Gemeinschaft mit Gott als einem „Strafzustand", der auf eigene Verschuldung desselben zurückzuführen sei.[5]) Endlich betont Ritschl, daß die

---

[1]) Unterricht in der christlichen Religion. § 33.

[1]) A. a. O. III¹. S. 321.

[2]) A. a. O. III³. S. 52 ff.

[3]) A. a. O. III³. S. 77.

[4]) A. a. O. III³. S. 55.

[5]) A. a. O. III¹. S. 321.

Stellung Christi zu Gott seinen Jüngern angerechnet werde, indem Gott um Christi willen auch sie in seine effektive Liebe aufnehme.[1]) Mit diesem allen ist also die energische Absicht Ritschls, die Objektivität der Schuld festzuhalten, klar erwiesen, und es sind somit die Anknüpfungspunkte bei Ritschl selbst vorhanden, von denen aus seine bedenklichen Anschauungen vom Zorn Gottes überwunden werden können. Diesen Weg haben denn auch ältere Schüler Ritschls betreten, die diesem sehr nahe standen; sie reden ganz offen von „Gottverlassenheit", „göttlichem Gericht", ja sogar von „göttlichem Zorn" bezüglich derjenigen Sünder, welche zugleich Objekt der göttlichen Liebe sind. Gottschick bezeichnet es als Aufgabe der Theologie, an der offenbaren Wirklichkeit der Person Christi die Momente aufzuweisen, „die den von Gottes Gericht gebeugten Sünder" an Christus innerlich binden und ihm die Gewißheit der Gnade Gottes geben.[2]) In seiner Polemik gegen Franks Idee des Absoluten findet Gottschick auch Gelegenheit, seine Anschauung von dem Wesen Gottes als der allmächtigen Liebe in Verhältnis zu setzen zur Thatsache des Schuldbewußtseins. Hierbei weist er nach, daß Gott als das Korrelat des Lebens der Wiedergeburt der Wille derjenigen Liebe sei, welche uns dazu bestimme, daß wir das Bild Christi an uns tragen und in dieser Lebensbestimmtheit selig sein sollen. In beachtenswerter Weise fährt er dann fort:[3]) „Ebenso ist Gott als die auf diesen Zweck gerichtete und ihn allmächtig durchführende Gesinnung das Korrelat des absoluten Schuldbewußtseins. Die Absolutheit der Unseligkeit desselben beruht darauf, daß wir den unbedingt verpflichtenden Wert dieses Zwecks Gottes anerkennen müssen und uns in unserm Widerspruch mit demselben dem Gericht des Gottes verfallen fühlen, welcher von diesem Zweck nicht lassen kann und des ihm Widerstrebenden Herr zu werden die Macht hat." Hier liegt also eine gesunde geschichtliche Auffassung vom Ver-

[1]) A. a. O. III³. S. 69.

[2]) Kirchlichkeit der modernen kirchlichen Theologie. S. 51.

[3]) A. a. O. S. 154.

hältnis Gottes zum Menschen vor. Ihre volle Bestätigung empfängt diese Beobachtung durch Gottschicks rückhaltlose Erklärung, die weltüberwindende Kraft Christi zeige sich vor allem darin, daß er durch die geistige Kraft seiner Persönlichkeit uns aus der Knechtschaft der Sünde und Welt zu befreien, die Wetter des göttlichen Gerichts, welche wir in unserm Gewissen empfinden, durch seine verzeihende Sünderliebe zum Schweigen zu bringen und unsere Angst vor Gott und unsern Trotz gegen ihn in Vertrauen zu wandeln vermöge.[1]) Gottschick trägt auch kein Bedenken, den Begriff des Zornes Gottes, auch wo er keine eschatologische Bedeutung hat, unbefangen in den theologischen Sprachgebrauch wieder einzuführen: „Eben die Macht der Sünderliebe Christi über das Gewissen ist es, von der die Wetter des göttlichen Zorns gestillt werden".[2]) Wir bemerken noch ausdrücklich, daß es uns hier bloß auf die Thatsache ankommt, daß bei Gottschick dem Phänomen des Schuldbewußtseins der objektive Hintergrund des göttlichen Gerichts erhalten bleibt.

In voller Übereinstimmung mit diesen Ausführungen stehen die entsprechenden Aussagen bei Herrmann. Er betont, wir müßten in den Nöten des sittlichen Lebens empfinden, „daß wir von Gott verlassen sind".[3]) Er redet von der „Gottverlassenheit des bösen Gewissens",[4]) wobei der Mensch durch das Schuldgefühl im Innersten unglücklich und kraftlos sei, er spricht von der Thatsache des inneren Gerichts,[5]) vom „Selbstgericht des Sünders"[6]) und läßt uns über den objektiven Hintergrund dieser Erscheinung nicht im unklaren, wenn er ausdrücklich erklärt, daß Gott „durch sein heiliges Wesen" den Sünder von sich ferne hält.[7]) Der

---

1) A. a. O. S. 208, 209.
2) A. a. O. S. 210.
3) Verkehr des Christen mit Gott. 2. A. S. 94, 3. A. S. 96.
4) A. a. O. 2. A. S. 95, 3. A. S. 97.
5) A. a. O. 2. A. S. 106. 3. A. S. 109.
6) A. a. O. 2. A. S. 111. 3. A. S. 114.
7) A. a. O. 2. A. S. 23. 3. A. S. 24.

Eindruck der Person Christi zerreiße die Schleier, „welche unsere Verlorenheit bedecken“.[1])

Ferner bekennt Kattenbusch[2]) ausdrücklich, daß wir nach dem Zeugnis unseres Gewissens zornwürdig sind, daß wir von Natur und in der Sünde uns des Zornes Gottes zu versehen haben.

Endlich spricht es auch Kaftan offen aus, daß die Sünder, welche ihre Seele mit Schuld befleckt haben, Feinde Gottes sind nicht nur sofern sie das Böse statt des Guten gewählt haben, sondern auch „sofern nun **Gott deshalb ihr Feind** ist und sein Zorn auf ihnen ruht.“[3])

Wir kommen nun auf den dritten Punkt in Ritschls Lehre von der Sünde, welcher energischen Widerspruch erfahren hat, auf seine Ablehnung der Lehre von der Erbsünde in jeder Gestalt.

Geradezu unbegreiflich erscheinen im Lichte der täglichen Erfahrung Bemerkungen wie die, daß der sündige Hang „gemäß unsern Erfahrungen an Kindern mit Fug und Recht als etwas Erworbenes verstanden werden“ könne,[4]) daß unter dem Gesichtspunkt der Erbsünde gar keine Erziehung denkbar sei,[5]) daß „weder a priori, noch gemäß den Bedingungen der Erfahrung“ in Abrede zu stellen sei, daß es eine sündlose Lebensentwicklung geben könne,[6]) wenn endlich die kirchliche Lehre von der Erbsünde auf die oberflächliche Betrachtung der Dinge im Schema von Wesen und Erscheinung, Substanz und Accidens zurückgeführt wird.[7]) Indem Ritschl alle Formulierungen dieser Lehre von Augustins Erbschuld, die durch Zeugung übertragen werde, bis zu Zwinglis „Erbkrankheit“ verwirft, stellt er den alten Formeln den schon von Schleiermacher gebildeten,

---

[1]) A. a. O. 2. A. S. 80. 3. A. S. 81.

[2]) Christliche Welt 1895. S. 343.

[3]) Wesen der christlichen Religion. S. 274.

[4]) Rechtfertigung und Versöhnung. III[1]. S. 306.

[5]) A. a. O. III[1]. S. 294. III[3]. S. 319.

[6]) A. a. O. III[1]. S. 333. III[3]. S. 358.

[7]) A. a. O. III[1]. S. 294. III[3]. S. 319.

aber von diesem fälschlich in die kirchliche Lehre von der Erbsünde umgedeuteten Terminus „Reich der Sünde" entgegen. Wir haben bereits zugegeben, daß berechtigte ethische Motive Ritschl in seiner Polemik gegen Augustins Fassung geleitet haben, wir erkennen ferner an, daß Ritschls Formulierung, die sich inhaltlich auch bei anderen neueren Theologen wie z. B. bei Frank findet, eine reichere Fülle von Beziehungen in sich birgt, als die Aufstellungen der alten Dogmatiker, und daß Ritschl unter diesem Titel manche treffende Bemerkung dargeboten hat; aber in seiner radikalen Ablehnung der Lehre von der Erbsünde tritt Ritschls oben charakterisierte Neigung zur Formulierung kontradiktorischer Gegensätze besonders scharf hervor und verleitet ihn, das begrifflich auseinander zu reißen, was für das christliche Bewußtsein ungeschieden nebeneinander liegt. Wenn eine allseitige Betrachtung und Erforschung der geheimnisvollen Wurzeln des in die Erscheinung tretenden Sündenlebens immer wieder auf begrifflich unzerlegbare Zusammenhänge von Einzelsünde und Menschheitssünde, von persönlichen Verschuldungen und unentrinnbaren Verhängnissen, von vererbten Anlagen und individuellen Aneignungen hinweist, so tritt an die christliche Lehrwissenschaft hier ganz besonders dringlich die Aufgabe heran, sich unter die Macht der Thatsachen zu beugen und alle von außen her an diese herangebrachten Theorieen zum Schweigen zu bringen. Bemerkenswert ist nun schon Harnacks Mahnung, daß wir Augustins Anregungen folgend „viel achtsamer sein sollen auf das Wesen der Sünde als auf ihre Erscheinungsformen, die Wurzeln ins Auge fassen sollen, nicht die Abstufungen und Thaten" und die generelle Sündhaftigkeit als Voraussetzung der Religion anerkennen.[1]) Ebenso ist es ein Schritt vorwärts über Ritschl hinaus, wenn Rade von einem „unentrinnbaren Verhängnis" spricht, nach welchem die Sünde auf allen Menschen lastet, welche nicht im Christenglauben stehen,[2]) oder wenn Borne-

[1]) Lehrbuch der Dogmengeschichte. 2. A. III. S. 64. Vgl. auch S. 199.

[2]) Christliche Welt 1895. S. 243.

mann unter den zur Sünde bestimmenden Faktoren in erster Linie die „natürlichen Triebe und Mängel" aufzählt und erklärt, daß durch dieselben „ein jeder schon lange, ehe er zu einem selbständigen sittlichen Leben heranreift, im tiefsten Sinne unfrei zum höchsten und wahren Guten werde, soweit nicht entgegengesetzte, gottgegebene Einwirkungen jenen Einfluß eindämmen, abschwächen und brechen."[1]) Als Inhalt der kirchlichen Lehre von der Erbsünde bezeichnet Bornemann die Überzeugung, „daß seit der ersten Sünde des ersten Menschen das ganze natürliche Menschengeschlecht, soweit nicht göttliche Gegenwirkungen erziehlicher Art und Veranstaltungen der erlösenden Gnade eintreten, thatsächlich der Sünde verfallen ist, d. h. außerhalb des Gottesreichs und seiner Ordnungen und im Gegensatz zu ihm steht und handelt — ein Zustand, der für jeden Einzelnen sowohl als Verhängnis und Krankheit wie als Sünde und Schuld in Betracht kommt."

Die unseres Erachtens vollendetste Darstellung über diesen Punkt, welche den biblischen Gehalt ohne Abzug zum Ausdruck bringt, hat unter den von Ritschl angeregten Theologen Kaftan geboten.[2]) Nachdem er die Thatsache festgestellt hat, daß wir uns als Sünder vorfanden, als wir zur Erkenntnis des Guten und Bösen kamen, ruft er den Zweiflern in treffender Weise zu: „Fragt doch nicht immer zuerst, ob etwas möglich sei oder nicht. Fragt vielmehr zuerst, was wirklich ist. Und wirklich ist eine solche Zwingherrschaft der Sünde über unsern natürlichen Willen. Mag man nun glauben, sich dies erklären zu können oder nicht — die Thatsache steht fest. Die Sünde herrscht über uns von Natur. Nicht wir haben die Sünde, sondern die Sünde hat uns." „Gehört die Sünde zum Wesen des natürlichen Menschen, wohnt sie in ihm schon vor der eigentlichen Entscheidung seines Willens für das Gute und Böse, dann ist jeder Mensch mit Notwendigkeit ein Sünder." „Von Adam, dem ersten Menschen, von seinem Ungehorsam her ist die Sünde das Wesen der

[1]) Unterricht im Christentum. S. 44, 45.

[2]) Das Evangelium des Apostel Paulus in Predigten. S. 7 f., 12 f.

natürlichen Menschheit." „Die Sünde gebiert fortwirkend neue Sünde. Es ist eine unselige Kette des Verhängnisses, in welcher selbst die gute That der Keim zu neuer Sünde wird." Nach Hinweis auf die Thatsache des Schuldbewußtseins bemerkt er wiederum von demjenigen, welcher diese Thatsache mit der angeborenen Sündhaftigkeit nicht in Einklang bringen kann: „Abermals macht er die Anerkennung der Thatsache von einer vorhergehenden Erklärung derselben abhängig. Das thun wir sonst nirgends im gewöhnlichen Leben. Können wir etwas nicht gleich erklären, so leugnen wir es doch deshalb nicht. Also auch hier: Wie immer nun Einer beides zusammen erklären und miteinander reimen will — die Thatsachen stehen fest. Unsere Natur ist sündig von Jugend auf, und doch fühlen wir uns in unserem Gewissen verantwortlich für das Böse, das wir thun. Man kann das letztere rundweg leugnen, dann setzt man sich in Widerspruch mit der Erfahrung. Aber man kann es nicht anerkennen, wie man denn muß, und nun eine Erklärung davon geben, welche die Thatsache aufhebt."

2.

Die Lehre vom Werke Christi.

Der zweite energische Widerspruch, welcher sich gegen Ritschls Theologie erhoben hat, bezieht sich auf seine Stellung zur biblischen Lehre vom stellvertretenden Strafleiden Christi. Selbst in denjenigen Kreisen theologisch gebildeter Gemeindeglieder, welche Ritschls Kritik der altprotestantischen Satisfaktionslehre in wichtigen Punkten als treffend anerkannt und in seinen positiven Ausführungen manche Bereicherung und Förderung für die wissenschaftliche Behandlung des Centraldogmas der Christenheit gefunden haben, ist man von der völligen Beseitigung des Begriffs der Sühne schmerzlich berührt und empfindet dieselbe als eine Schädigung des christlichen Gemeindebekenntnisses.

Ritschl erklärt ganz offen, daß die stehende Bezeichnung Christi als des „Erlösers", die Deutung seiner eigentümlichen Leistung als der Sühne für die Sünden, endlich das „Bild

des Lammes, welches die Sünden der Welt trägt", eine andere Ansicht von der Heilswirkung Christi eröffnen, als die von ihm entwickelte.[1]) Er verhehlt sich auch nicht, daß diese „Formen der theologischen Überlieferung" um so stärker wirken, als sie zugleich auch liturgisch fixiert seien. Trotz des Widerstandes, den Ritschl aus diesem Grunde seitens ernster und frommer Gemeindeglieder erwarten mußte, hielt er sich für verpflichtet, um der Wahrheit willen diese Vorstellungen energisch zu bekämpfen. In diesem Sinne glaubte er sogar auf die Mängel des am Karfreitag gesungenen Liedes „O Haupt voll Blut und Wunden" hinweisen zu müssen,[2]) und er gesteht der Formel, daß Christus durch sein Leiden die Sünden gesühnt habe, eine bloß ästhetische Bedeutung zu.[3]) Christus hat sein Leiden nicht mit Schuldgefühl begleitet, also hat er es nicht als Strafe beurteilen können.[4]) Die Leiden Christi sind vielmehr „Erscheinungen seiner Berufstreue" und kommen für ihn selbst nur unter diesem Gesichtspunkt in Betracht;[5]) er hat sie nur als das Accidens seiner positiven Treue im Beruf hingenommen, nicht aber als eine in sich selbständige Aufgabe betrachtet.[6]) Die Deutung seines Sterbens als Opferakt hat den Sinn, daß er die Gemeinde, welche er durch diese Vollendung seines Berufsgehorsams in religiöser Treue gegen Gott bildet, trotz ihrer Sünden in dieselbe geistige Gemeinschaft mit Gott stellt, die ihm selbst eigen ist; die Deutung seines Sterbens als Lösepreis fügt die Gewißheit hinzu, daß diese Gemeinschaft mit Gott für die an Christus glaubende Gemeinde auch durch die regelmäßige Erfahrung des Todes nicht aufgehoben wird.[7])

[1]) Rechtfertigung und Versöhnung. III¹. S. 500.

[2]) A. a. O. III¹. S. 502. Man beachte jedoch, wie Ritschl in der 2. Auflage (S. 527, 528) die Schönheit und den Wert dieses Liedes wie auch der beiden Lieder von Heermann „Herzliebster Jesu" und „Jesu, deine tiefen Wunden" offen anerkennt.

[3]) A. a. O. III¹. S. 504.

[4]) A. a. O. III¹. S. 416.

[5]) A. a. O. III¹. S. 391.

[6]) A. a. O. III¹. S. 501.

[7]) A. a. O. III¹. S. 489.

Indem Christus seinem von Gott verliehenen Beruf und seinem religiösen Glauben an Gott als seinen Vater bis in den Tod, auch durch den Reiz zur Verzweiflung hindurch, treu blieb, hat er eben dadurch seine eigene Vollendung verwirklicht und die Bedingungen zur Gründung seiner Gemeinde erfüllt.[1])

Dieser völligen Verwerfung des Sühnegedankens stimmt unter Ritschls Schülern besonders Gottschick zu.[2]) Mit Entschiedenheit behauptet er, daß das Gewissensurteil des Sünders, je lebendiger es sei, desto energischer den Gedanken einer stellvertretenden Sühne als Widerspruch mit dem Wesen Gottes zurückweise.[3]) Zwar bezieht sich diese Bemerkung nach dem Zusammenhang, in welcher sie sich findet, zunächst nur auf die Zurückweisung des Sühnegedankens in einer konkreten Form; es fehlt aber jede Andeutung hier und an anderen Stellen, welche darauf schließen lassen könnte, daß Gottschick diesem Gedanken irgendwelche Berechtigung zugestände. Daß Christus sein Leiden als Strafe getragen habe, ist nach Gottschick völlig ausgeschlossen.[4]) Die öfter bei Gottschick wiederkehrenden Wendungen, daß Gott nur um Christi Willen uns gnädig sei,[5]) daß Gott nur den zu Christus gehörigen verzeihe,[6]) führen nicht über Ritschls Gedankenkreis hinaus.

Es ist Härings großes Verdienst, als der erste unter den Ritschl folgenden Theologen die Schranke, welche durch die Beseitigung des Sühnegedankens der Position Ritschls anhaftete, klar erkannt und öffentlich ausgesprochen zu haben. In seiner bereits angeführten Schrift „Über das Bleibende im Glauben an Christus", welche 1880 erschien, hielt er Ritschls Ausführungen, nach denen die Leiden Christi keinen eigentümlichen Wert für Gott hätten, sondern nur als Bewährung seiner Berufstreue aufzufassen seien, das bedeutsame

1) A. a. O. III¹. S. 487.
2) Kirchlichkeit der modernen kirchlichen Theologie. S. 96—99.
3) A. a. O. S. 99.
4) A. a. O. S. 220.
5) A. a. O. S. 229 und sonst.
6) A. a. O. S. 197, 198.

Zeugnis entgegen, daß die Tiefe des Schuldbewußtseins, wie es, vom Neuen Testamente selbst genährt, den Aufstellungen der Reformatoren zu Grunde gelegen habe, nicht ohne Abzug in diesen Sätzen sich wiederfinde.[1]) Es werde nicht gelingen, die Betonung der Sühne in der praktischen Theologie allein auf die Sprache der Erbauung zurückzuführen; es habe z. B. die altwürttembergische Predigtart einen Teil ihrer fortwirkenden Kraft gerade in diesem Stück.[2]) Die Zähigkeit, mit welcher die christliche Gemeinde an dieser Vorstellung hänge, enthalte einen starken Impuls, ihrer Wurzel nachzuforschen.[3]) Auch die Polemik Ritschls gegen das Lied „O Haupt voll Blut und Wunden" weist er in ihren wesentlichen Punkten zurück und zeigt, daß das von Ritschl vermißte Grundgefühl der im Tode Christi offenbaren Gnade Gottes mehrfach zu vollem Ausdruck komme. Was nun die biblische Beweisführung betrifft, so betont er im Anschluß an Riehm gegen Ritschl, daß der Alttestamentliche Opferbegriff den Sühnegedanken als Moment enthalte;[4]) er behauptet aber weiterhin, daß auch, wenn dies nicht der Fall wäre, trotzdem eine Reihe von Paulinischen Aussagen eine maßgebende Bedeutung für die Festhaltung des Sühnegedankens hätten, da es gleichgültig sei, ob diese entscheidenden Aussagen im Zusammenhang mit der Opferidee ständen und es jedenfalls nicht ausgeschlossen sei, daß sie mit neuen Zügen bereichert seien unter dem Eindruck des vollendeten Lebenswerkes Christi. Nachdem sich Häring so methodisch die Bahn frei gemacht hat, um den Schriftbeweis allseitig führen zu können, nachdem er dementsprechend auch auf das durch Ritschl nicht zu seinem Recht gekommene 53. Kapitel des Jesaias hingewiesen hat, erklärt er, daß trotz der fundamentalen Betonung der Liebe im Wesen Gottes die biblischen Urkunden dem Momente der Gerechtigkeit eine größere Bedeutung geben, als man von jener Seite

[1]) A. a. O. S. 64.
[2]) A. a. O. S. 65.
[3]) A. a. O. S. 42.
[4]) A. a. O. S. 96.

zugestehe.[1]) Jedoch begnügt sich Häring damit, den auch von dem Gegner anerkannten Begriff Gottes als der Liebe zum Ausgangspunkte zu nehmen, und er kommt nun in sorgfältiger Darlegung zu dem Ergebnis, daß „aus dem christlichen Gottesbegriff als notwendige Bedingung der Vergebung die Forderung vollkommener Erkenntnis der Sünde als Widerspruch mit dem unverbrüchlichen göttlichen Willen" folge.[2]) Da in der unvollkommenen Reue der sündigen Menschheit diese Bedingung nicht erfüllt werde, so habe Christus in seiner „schmerzvollen Erkenntnis der Gottwidrigkeit der Sünde",[3]) durch seine unendliche Reue den Zweck aller Strafe, den unser Schuldbewußtsein nie erreicht, verwirklicht und damit uns von der auf uns liegenden Verpflichtung vollkommener Reue befreit. In diesem Sinne stellt Häring den Gedanken der Sühne als einen ebenbürtigen und selbständigen neben den der Berufstreue Christi, welcher ohne diese Ergänzung unvollständig wäre.[4])

Ritschl wendete sich vor allem in der zweiten Auflage der „Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung" gegen diese von Häring angestrebte „Ergänzung oder Vertiefung" seines Systems mit großer Entschiedenheit.[5]) Indem er als Ausgangspunkt derselben die „Methode pietistisch Frommer" bezeichnen zu müssen glaubte, welche darauf ausgehe, „zugleich sich nach Vergebung der Sünde zu sehnen und gegen ihre einfache Aneignung aus der Verheißung Gottes sich zu sträuben", wies er die von Häring postulierte Reue als nicht notwendig — weil auf einer katholisch-mönchischen Auffassung der Erbsünde beruhend — und deshalb auch nicht ergänzungsbedürftig zurück; er erklärte ferner, daß der unendliche Schmerz Christi über die Sünde als unserer Reue ungleichartig nicht zur Ergänzung derselben dienen könne; endlich bemerkte er, daß Häring dafür

[1]) A. a. O. S. 69.
[2]) A. a. O. S. 83.
[3]) A. a. O. S. 85.
[4]) A. a. O. S. 87.
[5]) A. a. O. III². S. 513—516.

nicht den Schriftbeweis geführt habe, daß Christi (auch von Ritschl anerkanntes) ungewöhnlich reines und zartes Gefühl für die Gottwidrigkeit der Sünde auf einen besonderen Wert für Gott beurteilt werde.

Gegenüber diesen Einwendungen ließ Häring in seiner 1888 erschienenen Schrift „Zu Ritschls Versöhnungslehre" die Formulierung seiner Aufstellung in mehreren Punkten fallen, indem er sowohl die Forderung unendlicher Reue aufgab, als auch eingestand, daß der unserer Reue nicht gleichartige Sündenschmerz Christi sich nicht zu einer Ergänzung unserer Reue eigne. Um so entschiedener hielt er aber am Sühnegedanken als solchem fest und warf Ritschl gegenüber die sehr beachtenswerte Frage auf: „Wenn die Sünde wirklich, wie Ritschl uns sagt, Feindschaft gegen Gott ist, und wenn diese Feindschaft wirklich die unselige That der Freiheit ist, wenn es wirklich Schuld giebt, kann dann die Liebe Gottes sich offenbaren, ohne daß der ganze Frevel dieser Sünde gegenüber der Unverbrüchlichkeit des göttlichen Gesetzes anerkannt wird? Wo nicht, so scheinen leicht die Sätze über die Sünde selbst ins Schwanken zu kommen. Erscheinen nicht manchem um der Ablehnung jeder Sühne in Christi Tod willen die Sätze über die Sünde weniger nachdrucksvoll, da doch Ritschl selbst anleitet, die Sünde allein in Christi Offenbarung zu erkennen? Wie, wenn aus seinem Tod gerade eine noch bestimmtere Antwort auf die Frage folgte, quanti ponderis sit peccatum?" In dieser Schrift spricht es auch Häring geradezu aus, daß nach seiner Überzeugung eine weitere Untersuchung der für die Versöhnungslehre wichtigen Begriffe Gerechtigkeit, Heiligkeit und Zorn Gottes Ritschls Ergebnisse nicht unwesentlich modifizieren werde,[1]) und erklärt sich mit den von Geß, Dorner und Kähler über den Begriff der Sühne gebotenen Ausführungen in ihren wichtigsten Punkten einverstanden. An Stelle der von Ritschl zurückgewiesenen Gedankenreihe setzt er eine andere, in welcher

[1]) A. a. O. S. 42.

er Christus als Urheber des für den Empfang der Sündenvergebung unerläßlichen bußfertigen Glaubens unsern Vertreter sein läßt. „Diese Buße in ihrer christlichen Tiefe weckt Christus wesentlich durch das rätselvolle Geschick seines Leidens; das Kreuz ist die gewaltigste Thatpredigt von dem unverbrüchlichen Ernst der göttlichen Liebe, die den „zur Sünde macht, der die Sünde nicht erkannt hat“. Er selbst aber, in dieses dunkle Geschick dahingegeben, nimmt dasselbe auf sich in demütigem Gehorsam, weil er die göttliche Absicht erkannt, darin, daß es ihn treffen muß, den Schuldigen zu zeigen, welcher Ernst es Gott mit der Verurteilung der Sünde ist.“ Häring betont sodann noch Ritschl gegenüber, daß hierdurch die von der wirklichen Geschichte seines Lebens bezeugte Seligkeit Christi, „die Gethsemane und den Kreuzesruf muß gelten lassen können“, nicht gestört werde. In diesem Leidensgehorsam, den die genannte Absicht beseele, sei Christus unser Vertreter vor Gott; wie er es überhaupt sei, indem er den Glauben an Gottes Liebe in uns hervorrufe, so auch speziell, indem er die vom wahren Glauben unzertrennliche Reue über die Sünde in uns hervorrufe.[1])

Auch diesen „aus pietistischen Rücksichten entsprungenen Versuch der Verbesserung seiner Theologie“ glaubte Ritschl zurückweisen zu müssen.[2]) Er bezeichnete denselben als ein Zurückfallen in den Begriff des Strafexempels bei Grotius, für welchen keinerlei Schriftbeweis beizubringen sei. Diesen Vorwurf erklärte Häring in seiner Abhandlung „Zum Begriff der Sühne“ in den „Theologischen Studien und Kritiken“ 1889, I (S. 142—161) für unberechtigt mit dem Bemerken, daß es sich bei dem von ihm gemeinten Begriff der Sühne nicht um Verhütung künftiger, sondern um Vergebung begangener Sünden handele, und daß sowohl die ernstere Schätzung der Sünde als auch die ethischere Fassung des Gottesbegriffs die Differenz seiner Anschauung von der des Grotius klar hervortreten lasse. Auch die von Ritschl wieder-

[1]) A. a. O. S. 40, 41.

[2]) Theologische Litteraturzeitung 1888. S. 113—115.

holt aufgestellte Behauptung, daß diese Verteidigung der Sühne zuletzt auf pietistische Neigungen zurückzuführen sei, läßt Häring nicht gelten, da es sich um Befriedigung eines religiösen Interesses handle.

Einen Abschluß haben diese Verhandlungen erst nach Ritschls Tod 1893 erhalten durch die Schrift Härings „Zur Versöhnungslehre", in welcher er die Ergebnisse seiner Studien über diesen Punkt noch einmal zusammengefaßt und zum Teil weiter ausgeführt hat. Zunächst betont Häring in Übereinstimmung mit seinen früheren Sätzen, es müsse ausdrücklich darauf geachtet werden, daß die Liebesoffenbarung selbst als eine solche gefaßt sei, die unmittelbar das Gericht über die Sünde in sich schließe, so daß ein Ergriffenwerden von der Liebe garnicht denkbar sei ohne ein Ergriffenwerden von dem einzigen Schmerz des Schuldgefühls, das jene Liebe wecken müsse, wenn sie sittlich mögliche Vergebung wirken wolle.[1]) Zur Erklärung dieses Satzes bietet er zwei Gedankenreihen dar. Die erste ist die von Ritschl zurückgewiesene, von Häring 1889 auch gegen Einwendungen von Geß festgehaltene, welche in dem Schlußsatze gipfelt: „Nur die denkbar höchste Liebesoffenbarung weckt Glauben an die Vergebung der denkbar größten Schuld, jene Offenbarung aber ist wirklich nur in der denkbar höchsten persönlichen Liebesprobe Christi, in dem durch sein Berufswirken ihm auferlegten einzigartigen Leiden. Was aber so Glauben schaffende Offenbarung der verzeihenden Liebe ist, ist in einem unzertrennlichen Akt Schuldbewußtsein wirkende Offenbarung der heiligen Liebe, die nicht anders vergeben kann, als wenn die Schuld anerkannt wird, und zwar wieder durch die persönlichste That Christi, der erkennt, wie sein Tod die Sünderwelt von der Größe ihrer Schuld überführen soll, und diese Absicht des Vaters zu verwirklichen willig ist. Gott erreicht alles in einem: den Glauben an seine vergebende Liebe und in diesem Glauben die reuevolle Erkenntnis der eigenen Schuld, beides aber durch das Eingehen Christi auf

[1]) A. a. O. S. 80.

des Vaters Willen, indem beides untrennbar aber unterscheidbar eins ist.“[1])

In der zweiten Gedankenreihe, die sich nahe mit den von Geß und Kähler gebotenen Darlegungen berührt, betont Häring die Unverbrüchlichkeit des Zusammenhangs zwischen Sünde und Gericht, welcher Christo durch seinen Tod zum Bewußtsein gebracht wurde. „Die Thatsache, daß der Vater den Sohn in das Geschick des Todes, und dieses Todes, hingiebt ohne einzugreifen, drängt wie die erste Gemeinde so uns zu dem Gedanken, daß Jesus selbst in diesem seinem Tod eine unmittelbare direkte Manifestation zur Verurteilung der Sünde erblickt, die gewaltigste Thatpredigt von dem unverbrüchlichen Ernst der göttlichen Liebe, die den „zur Sünde gemacht hat, der von keiner Sünde weiß“. „Christus erkennt sein Todesgeschick als das Mittel, durch sein Hingegebenwerden in den Tod die Unverbrüchlichkeit des göttlichen Gesetzes unüberbietbar zu erweisen; er anerkennt diesen Zweck, als in den höchsten der Liebesoffenbarung unzertrennlich eingeschlossenen, in williger Beugung unter des Vaters Willen, huldigt dieser Majestät der unverbrüchlichen Ordnung des Guten; und wie alles, was er thut, im Blick auf seine Gemeinde geschieht, so ist auch diese Offenbarung der Liebe als heiliger, die er durch persönlichstes Eingehen auf jenen Willen des Vaters vollzieht, von der Absicht getragen, daß nun wir dasselbe Urteil über die Heiligkeit des göttlichen Gesetzes gewinnen und anerkennen, durch sein Kreuz das Schuldbewußtsein in uns erwecken lassen, ohne welches es Vergebung im Sinne des Evangeliums, unserer absolut sittlichen Religion, nicht geben kann.“[2]) Obgleich das Recht und die Bedeutung auch der ersteren Gedankenreihe anerkannt werden muß, so bringt sie doch nicht das zum Ausdruck, was der christliche Sühnegedanke enthält. Dagegen ist die zweite Gedankenreihe, wenn sie auch den von Geß und Kähler festgehaltenen Begriff des stellvertretenden Strafleidens Christi nicht ganz erreicht, mindestens ein kräftiger Versuch, „die ganze Fülle

[1]) A. a. O. S. 82, 83.
[2]) A. a. O. S. 85, 86.

des Evangeliums auszuschöpfen", worauf es Häring bei all seinen Ausführungen zuletzt und vor allem ankommt.

Bald nach dem Erscheinen von Härings erster Schrift über diesen Gegenstand trat ihm 1880 auch Kaftan öffentlich wenigstens in seiner prinzipiellen Stellung zur Seite. Er erklärte, Häring habe eine sehr ausgeprägte Überzeugung gerade in der gläubigen Gemeinde für sich, indem er den Gedanken der Sühne sicherzustellen unternehme; es werde eine Aufgabe bleiben, die in dieser Überzeugung wirksamen Motive zu untersuchen und auf deren legitime Befriedigung in der Theologie bedacht zu sein.[1])

Schon vorher (1879) hatte sich Kaftan in einer veröffentlichten Predigt über Gal. 3, 13,[2]) deren Thema lautete: „Das stellvertretende Strafleiden Jesu Christi", zur ganzen Frage in positivem Sinne ausgesprochen. Zwar warnt er vor Überschreitung der unserer Erkenntnis gesetzten Schranken durch Aufstellung der in der heiligen Schrift nicht begründeten Lehre von einer Genugthuung, deren Gott bedurft habe, um vergeben zu können. Um so entschiedener erklärt er aber nach einer sehr ernsten Schilderung der Sünde und des auf ihr ruhenden Fluchs:[3]) „Steht es aber so, daß wir von Natur unter dem Fluch des Gesetzes stehen und nur durch den Glauben an das Kreuz Christi frei werden von solchem Fluch, so sind damit die Elemente der Lehre gegeben, welche der Apostel so ausdrückt: Christus hat uns vom Fluch des Gesetzes erlöst, ein Fluch werdend für uns. In der Gestalt des sterbenden Heilandes ist uns solche Erlösung wie vor Augen gemalt. Darum betrachten wir seinen Tod als die Ablösung unserer Strafe, als ein stellvertretendes Strafleiden für uns. Als natürliche Menschen stehen wir unter dem Fluch des Gesetzes, gläubig geworden an Christi Kreuz sind wir befreit davon — der Zusammenhang zwischen beiden Thatsachen findet in jener Betrachtung seinen Ausdruck. Das gilt wie für den Apostel

1) Theologische Litteraturzeitung 1880. S. 342.

2) Das Evangelium des Apostel Paulus in Predigten. 1879.

3) A. a. O. S. 87, 88.

so für uns. Und was immer man dagegen vorbringt und einwendet — immer wieder werden jene beiden Wahrheiten sich in dieser dritten zusammenfinden. Ja mehr noch wie bisher, so wird wohl fortan diese Lehre im Vordergrund des christlichen Bewußtseins stehen. Das kommt daher, weil sie so anschaulich ist und auch dem einfachsten Denken Anhaltspunkte bietet, weil sie den Reichtum der göttlichen Gnade, der im Kreuz Christi verborgen ist, auf einen kurzen und bestimmten Ausdruck bringt."

Noch in neuester Zeit hat sich Kaftan bei Gelegenheit einer Auseinandersetzung mit Häring offen in demselben Sinne ausgesprochen. Er bemerkt gegen Häring, daß der Gedanke der Vertretung in die Geleise der Überlieferung einbiegen werde. „Ich glaube auch, daß das unvermeidlich ist. Vertretung ist stellvertretendes Strafleiden. Hat dieser Gedanke einen notwendigen Platz im Ganzen der christlichen Glaubenserkenntnis — und davon bin ich meinesteils fest überzeugt — dann eben auch in dieser ihm allein entsprechenden Form. Es wird nur darauf ankommen, den Gedanken so zu entwickeln, bezw. einzuschränken, daß die der katholischen Frömmigkeit angehörigen Gedanken der satisfactio und des meritum ausgeschlossen bleiben. . . . Ich stimme Häring darin zu, daß wir den Gedanken der Vertretung nicht entbehren können und nicht aufgeben dürfen. Ich bin aber im Unterschied von ihm der Meinung, daß das eine relative selbständige Gedankenreihe ist. . . ."[1])

Selbst bei Harnack, der, wie wir gesehen haben, eine freiere Stellung dem Inhalte der Neutestamentlichen Schriften gegenüber vertritt als Ritschl, finden sich Bemerkungen, die, obgleich sie dogmatisch nicht weiter ausgeführt sind, ohne Zweifel als Fortbildung der Ritschlschen Gedanken über die Versöhnung beurteilt werden müssen. Bei Besprechung von Anselms Versöhnunglehre weist er nicht nur darauf hin, daß bei Anselm die Frage nach der persönlichen Heilsgewißheit, „die Grundfrage

---

[1]) Theologische Litteraturzeitung. 1894. S. 27.

der Religion", noch gar nicht erwacht ist, sondern er betont auch, daß der Ernst der Sünde (pondus peccati) bei aller Anstrengung, ihn so kräftig wie möglich auszudrücken, doch nicht ernst genug genommen sein könne, wenn der Gedanke der Strafe und somit auch des stellvertretenden Strafleidens völlig eliminiert werde. In der Vorstellung, daß die Sünde noch durch etwas anderes kompensiert werden könne als durch die Strafe, liege eine Unterschätzung des Gewichtes derselben, die höchst bedenklich sei. „Eine Anerkennung des tiefen Satzes, daß der Unschuldige für den Schuldigen leidet, daß die Strafe auf ihm liegt, auf daß wir Frieden hätten, findet sich in der Anselmschen Theorie nicht. Sie bricht auch in dem warm empfundenen Satze ‚accipe unigenitum meum et da pro te' — ‚tolle me et redime te' nicht hervor; denn von einem Strafleiden ist nicht die Rede."[1])

Wir erwähnen noch, daß Harnack es Anselm als Verdienst anrechnet, daß er „eine bloß ästhetische Begründung des Kreuzestodes" aufgehoben habe, daß Gottes Allmacht bei ihm innerlich gebunden sei durch seinen heiligen Willen, und daß man deshalb die Zuversicht haben dürfe, „daß die höchste Gerechtigkeit und die höchste Barmherzigkeit, die er ist, von uns als Gerechtigkeit und Barmherzigkeit verstanden werden kann".[2])

Gegen Abälard bemerkt Harnack, er habe keinen strengen Beweis für die Notwendigkeit des Kreuzestodes geliefert. Seine Sätze seien ferner deshalb ungenügend, weil er nicht deutlich erkannt habe, „daß die Liebe die höchste, ja die einzig wirksame ist, welche, indem sie die Strafe auf sich nimmt, mit der Größe der Lossprechung zugleich die Größe der getilgten Schuld offenbart. Er hat nicht erkannt, daß der Sünder von der Schuld nicht anders befreit werden kann, als indem er die Strafe der Schuld erlebt und sieht".[3]) Als Beweis aber dafür, wie

[1]) Lehrbuch der Dogmengeschichte. III. S. 352.

[2]) A. a. O. III. S. 353.

[3]) A. a. O. III. S. 359.

„innig sich Abälard in lebendiger Gemeinschaft mit Christus verbunden wußte", führt Harnack ferner an, daß erst Abälard wieder den apostolischen Gedanken der ständigen Fürbitte Christi für uns in die Erlösungslehre eingeführt habe.[1]) In einer Bemerkung über Bernhard von Clairvaux verlangt endlich Harnack (im Unterschied von Seeberg), daß man zwischen einem „stellvertretenden Strafleiden" und einer „von Gott geforderten Genugthuung" klar unterscheide.[2])

Durchaus bemerkenswert sind auch die Andeutungen, welche Herrmann über seine Stellung zur Lehre vom stellvertretenden Strafleiden Christi giebt. Bereits 1886 hatte er bei einer Auseinandersetzung mit Kähler es als einen „berechtigten Nebengedanken" anerkannt, daß sich „aus dem sittlichen Bewußtsein und aus dem Schuldgefühl des Sünders Zweifel gegen die Wirklichkeit der in Christus vollzogenen Vergebung erheben, welche überwunden werden müssen" und zugleich erklärt, daß wir an die Wirklichkeit dieser Vergebung nicht glauben könnten, wenn sich nicht in ihr zugleich die Treue des heiligen Gottes gegen sich selbst erwiese. „Indem uns das Lebenswerk Christi auch diesen Eindruck verschafft, wird er für uns der Priester, der uns zu Gott führt, nachdem er uns zuvor als der Vollzug der göttlichen Vergebung nahe getreten ist."[3]) Während aber hier Herrmann noch den Terminus eines „stellvertretenden Strafopfers" zurückweist, geht er in der zweiten Auflage des Buches „Verkehr des Christen mit Gott", die 1892 erschien, noch einen Schritt weiter. Hier erklärt er, es sei ihm sehr wohl verständlich, wenn man die Vorstellung, daß uns durch das stellvertretende Strafleiden Jesu die Erlösung erworben sei, nicht fahren lassen wolle. Denn wenn der Gläubige einmal in der in Christus an ihn erfolgenden Kundgebung Gottes die göttliche Sündenvergebung als ihm zu teil gewordene angeschaut habe, so ahne auch der Glaube, daß Gott

---

1) A. a. O. S. 360.

2) A. a. O. S. 361.

3) Theologische Litteraturzeitung. 1886. S. 379.

nur durch die Thatsache der im Leiden vollendeten sittlichen Persönlichkeit Jesu mit den Sündern wieder in Verkehr habe treten können. „Ja noch mehr. Der Gläubige sagt sich dann unwillkürlich im Rückblick auf das Werk Jesu: Was wir hätten leiden sollen, leidet er." Deshalb, fährt Herrmann fort, sei es ihm immer auffallend gewesen, daß im Neuen Testament nicht öfter, als es geschehe, die Vorstellung gestreift werde, daß Christus unsere Strafe getragen habe. Praktische Bedeutung habe diese Lehre vom stellvertretenden Strafleiden nur für den Christen, der schon Sündenvergebung empfangen habe. Derselbe werde immer wieder erfahren, daß die Zweifel, die sich aus seinem Schuldgefühl erheben, ihm diesen geistigen Besitz zu rauben suchen. Aber wenn er in Wahrheit in Jesus den ihm vergebenden Gott gefunden habe, so werde er auch in der Erscheinung Jesu die Hilfe gegen die Zweifel des bösen Gewissens finden. „Er wird dann sehen, daß Jesus, indem er Vergebung spendete, zugleich alles that, um das unverbrüchliche Recht der sittlichen Ordnung Gottes zu bestätigen. Das ist aber der Ansatz zu der Lehre von dem stellvertretenden Strafleiden Jesu." [1])

Die letzteren Sätze stehen in scharfem Gegensatz zu Ritschls Anschauungen, der ähnliche Auffassungen wiederholt als auf „pietistischer Sentimentalität" beruhend zurückgewiesen hat. Dagegen berühren sie sich nicht nur mit Härings obigen Ausführungen, sondern auch mit Kählers bedeutsamem Ausspruch: „Der Christ erkennt im Glauben, was die edleren Geister ahnten und forderten, nämlich die unverbrüchliche Ordnung der sittlichen Welt, ohne welche diese Welt nicht Gottes Welt wäre. Der Bruch dieser Ordnung macht unerläßlich, daß ihre Geltung nicht nur verkündigt, sondern bethätigt werde; das Tiefste und Beste unsers Lebens hängt an dieser Geltung. Des Menschen Wert ist besser gewahrt, wenn er an ihrer Aufrechterhaltung zerbricht, als wenn sie um seines bloßen Daseins willen vernachlässigt wäre. Um unsertwillen und um Gottes, unsers

---

[1]) A. a. O. S. 107, 108.

Schöpfers, willen ist die Ordnung der sittlichen Welt indispensabel.“[1])

Auch Reischle hat sich, wie aus mehrfachen Andeutungen geschlossen werden kann, von Ritschl aus der kirchlichen Versöhnungslehre genähert. So sagt er u. a.: „Wir können es nur im Vertrauen zu Jesu Christo wagen, vor den heiligen Gott zu treten; wir dürfen dessen gewiß sein, daß der heilige Gott zwar nicht an uns, aber an Jesu Christo, der gehorsam war bis zum Tode und die Sünder liebte bis ans Ende, ein Wohlgefallen haben muß als an seinem lieben Sohn und darum, wenn wir nur im Glauben zu ihm gehören, auch uns annehmen wird.“ „Unter dem Schutz Jesu Christi darf ich vertrauensvoll vor den heiligen Gott treten.“[2])

Am weitesten über Ritschls Standpunkt hinaus gehen von den bis jetzt vorliegenden Kundgebungen seiner Schüler zwei Zeugnisse von Loofs und Kattenbusch. In einer Predigt über 1. Kor. 15, 54—58 sagt Loofs:[3]) „Christus ist um unserer Sünde willen dahingegeben und um unserer Gerechtigkeit willen auferwecket. Wohl mag uns in solchem Wort vieles rätselhaft bleiben — wie kann der Sündlose büßen für die Ungerechten? und weshalb mußte er es? — Doch wenn auch unsere Gedanken so und so oft keinen Ausweg finden aus den Fragen, die sich uns hier aufthun: unser Gewissen wird unserm Verstande im Verstehen vorauseilen. Sagt's dem, der seine Sünde tief fühlt, laß dir selbst es sagen, wenn dich Verzagtheit quält: Dir sind deine Sünden vergeben! — Kann Herz und Gewissen ohne Christus frei werden von der Frage: Und weshalb sind sie vergeben? Dann nur kann sittlicher Ernst, der allen Leichtsinn haßt, beisammen sein mit freudigem Vergessen dessen, was dahinten ist, wenn wir's verstehen lernen: Die Strafe liegt auf Ihm, auf daß wir

1) Die Versöhnung durch Christum. S. 13.

2) Die katechetische Behandlung des dritten Artikels von Luthers kleinem Katechismus. Zeitschrift für Theologie und Kirche. VI. 1896. S. 138, 144.

3) „Predigten.“ 1992. S. 153.

Friede hätten. In dem Vertrauen auf den auferstandenen Heiland verbindet sich das allertiefste Bewußtsein von dem Unwert der Sünde, von dem Unwert unser selbst mit dem völligsten Absehen von aller Verzagtheit, mit dem fröhlichsten Mut des Siegers." In einer andern Predigt über Luk. 23, 39—43 heißt es:[1]) „Wissen wir es, daß Christus gestorben ist für unsere Sünde, dann werden wir leicht verstehen, daß Christi Kreuz uns die gewaltigste Bußpredigt ist. Nichts kann uns dann mehr erschrecken machen über unsere Sünden als dieses Leiden des Gerechten: so schlimm steht's mit uns, daß uns nicht anders konnte geholfen werden, denn durch solche Liebesthat. Da bekennen wir mit Paul Gerhardt: „Wie heftig unsere Sünden den frommen Gott entzünden, wie Rach' und Eifer gehn, wie strenge seine Ruten, wie heiß der Strafe Gluten, will ich aus deinen Leiden sehn." Aber auch dann, wenn du dies noch nicht verstehst, auch dann kann und soll dir Jesu Leiden der Sünden Ernst mit furchtbarer Macht vor Augen stellen." In der zweiten der drei Predigten über das Apostolikum sagt Loofs:[2]) „Kluge Zweifler haben oft gesagt: Sollte der „Vater" im Himmel nicht verzeihen können ohne jenes Opfer? Kann's doch ein irdischer Vater. Auch das sind halbe Gedanken. Ein Vater, der seine Kinder recht erzieht, kann nur verzeihen, wenn er weiß, daß seine Verzeihung nicht mißbraucht wird von dem Leichtsinn der Sünde. Wo er das fürchtet, wird er verzeihen nur, indem er gleichzeitig straft. Es wird die Weisheit der Wege Gottes nicht ausschöpfen, wenn ich sage, daß ich von hier aus es verstanden habe, daß Christus „solches leiden mußte" (Luk. 24, 26). Aber ich glaube, daß von hier aus auch andere es verstehen können. Wären wir geheißen, ohne weiteres zu glauben, daß Gott uns verzeihe, — ich sehe nicht, wie dabei der Ernst, der die Sünde verurteilt, ungeschmälert sollte bestehen bleiben können. Hier ist beides verbunden unter Christi Kreuz, das Verdammungsurteil über die Sünde: „Nun, was du Herr erduldet, Ist alles

1) A. a. O. S. 141.

2) Das Apostolikum in drei Predigten ausgelegt. S. 17, 18.

meine Last, Ich hab es selbst verschuldet, Was du getragen hast," und daneben der fröhliche Jubel: „In ihm kann ich mich freuen, Hab' einen Heldenmut, Darf kein Gerichte scheuen, Wie sonst ein Sünder thut.""

In einer Abhandlung über das heilige Abendmahl[1]) sagt endlich Kattenbusch: „Welche Abgründe der Not offenbaren sich in dem Ausrufe des Gekreuzigten: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen! Hatte Gott ihn denn wirklich verlassen? Ich weiß, daß ich eine vielen fast unbegreifliche Idee ausspreche, wenn ich sage: Ja! Aber Jesus hat Gott nicht verlassen. Und wenn ihm Gott nichts anderes zu empfinden gab, als daß er sich von ihm abgewendet habe, so können wir doch keinen anderen Gedanken hegen, als daß Gott ihn eben bis zur äußersten denkbaren Grenze geprüft habe. Jesus mußte treu befunden werden in seinem Glauben an sein eigenartiges Messiastum auch unter dem vollen Schein, daß Gott es nicht anerkenne, unter der vollen wirklichen Erfahrung, daß Gott ihn ganz sich selbst überlasse, seiner Not, seinen Fragen, der furchtbaren Versuchung, irre zu werden, ob er wirklich noch glauben dürfe, Gottes Gesalbter, der wahre Messias und Heiland der Menschen zu sein. Aber er ist nicht irre geworden, und er hat doch scheiden dürfen mit dem nicht mehr zweifelnden, sondern wieder gewissen Worte: Es ist vollbracht! So war sein Tod wirklich eine Gabe für Gott. In seinem Tode wurde er selbst vor Gott das Herrlichste, was ihm in der Welt dargebracht werden konnte, das wahre Opfer, demgegenüber das Schattenwerk aller früheren Opfer dahinsank . . . . . Ja, sein Tod ist wahrlich ein Opfer, eine heilige Gabe an Gott gewesen, die Gabe, die auch uns immerdar angenehm vor Gott und gewiß macht, daß wir wirklich Gott nahen, seine Gnade erfahren dürfen. Denn das ist nun noch das Zweite, was wir ins Auge fassen müssen, daß Christi Tod als Opfer die, mit denen Gott den neuen Bund geschlossen hat, recht zubereitet, recht ausgestattet hat. Der neue Bund ist

---

[1]) Christliche Welt 1895. S. 342 ff.

der, in dem Gott die „Missethat vergeben und der Sünden nicht gedenken“ will. So ist Christus als Bundesopfer gestorben, damit Vergebung der Sünden, die Rechtfertigung ohne Verdienst, ans Licht komme. Er ist für uns, d. h. uns zu gut gestorben. Es ist eine ganz richtige Anwendung des Gedankens vom Opfer, wenn ein alter Spruch, den unsere evangelischen Gemeinden lieben, und der manchen Gläubigen in der letzten Stunde, wie von selbst, auf die Lippen tritt, lautet: „Christi Blut und Gerechtigkeit, die sind mein Schmuck und Ehrenkleid, damit will ich vor Gott bestehn.“ Wenn das eine Bildrede ist („Schmuck“, „Ehrenkleid“), so steht doch ein verständlicher, tiefer und unveräußerlicher Gedanke dahinter. Der Herr hat sein Werk für Gott gethan. Ohne ihn konnte Gott wirklich den neuen Bund nicht aufrichten. Aber durch ihn, der gehorsam befunden wurde „bis zum Tode am Kreuze“, konnte er es, und hat es gethan. Wir müssen nur noch weiter gehen. Wenn Gott uns gnädig ist, so ist er es um Jesu Christi willen. Wenn wir uns doch mit Recht in unserm Gewissen Zeugnis geben, daß wir zornwürdig sind, und wenn wir nicht umhin können, uns von Natur und in der Sünde des Zornes Gottes zu verstehen, so wagen wir es nur Mut zu fassen zu dem Gedanken, daß Gott uns thatsächlich vielmehr die Sünden verzeihe und seine Liebe zuwende, indem wir uns vorhalten, daß Christus wirklich wie eine „Gabe“ ist, die wir Gott darbringen dürfen, richtiger, die Christus für uns ihm dargebracht hat . . . Nur indem er es auf sich nahm, in seinem Sterben alles zu sein, er selbst und der Vertreter der Seinen, die gläubig hätten sein sollen und es nicht waren, die das feiernde Volk hätten sein sollen wie Israel, als das alte Bundesopfer gebracht wurde, und die ihn und sein Opfer vielmehr verließen und in ihren Seelen verwarfen, hat er die Möglichkeit beschafft, daß ihnen, als sie seine Auferstehung erlebt hatten, doch der rechte Glaube noch entstand. Es war seine freie Personleistung, daß er nicht ließ von der Liebe zu den Seinen und sein Opfer in ihrem Namen mit vor Gott trug in Hoffnung und Glaube statt

ihrer. Niemand hat ihn dabei getrieben, als er selbst; wer hätte ihn zwingen können? So ist der Gedanke verständlich, daß Gott es ihm zum Lohne gegeben hat, fortab in Gnade und Macht in seinem, des Höchsten Namen unter uns Menschen, unter allen, die ihm nachträglich glauben und sein Opfer gelten lassen, zu walten. „Um Jesu Christi willen", um seines „Leidens und Sterbens willen" — das ist der Grund, den wir allein ahnen für Gottes Liebe zu uns, den Sündern."

Endlich erklärt Kattenbusch im Hinblick auf das Wort des Herrn von der Bedeutung seines Todes als des Opfers des neuen Bundes nochmals nachdrücklich, wie von selbst müsse in unsern Herzen eine Ahnung davon auftauchen, daß in Christi Kreuzestod eine göttliche, sittliche Notwendigkeit erfüllt, das sich darin ein Geschehnis vollzogen habe, „ohne das sich Gottes Gnade nicht über uns ergießen konnte".

Es muß sofort einleuchten, daß diese Ausführungen nicht eine geradlinige Fortbildung des Gedankens Ritschls von der Vertretung, sondern eine Umbildung desselben sind mit Hinzunahme von Momenten, die Ritschl energisch zurückgewiesen hat.

Hiermit bringen wir unsere Erörterung über diesen Punkt vorläufig zum Abschluß. Ob und wie weit die mitgeteilten Zeugnisse den Vollgehalt der biblischen Heilslehre vom Versöhnungsopfer Christi zur Darstellung bringen, kann hier noch nicht entschieden werden. Dagegen muß jetzt schon die Thatsache als eine unumstößliche anerkannt werden, daß eine ganze Reihe von Schülern Ritschls, unter ihnen fast sämtliche Systematiker, die diese Frage bisher öffentlich behandelt oder wenigstens berührt haben, an der Arbeit sind, die Position Ritschls durch reichere Verwertung der biblischen Gedanken umzugestalten.

3.

Die Lehre von der Gottheit Christi.

Bei Erörterung dieser Lehre beruft sich Ritschl mit Nachdruck auf Luther, der bereits in seiner ältesten Behandlung der katechetischen Hauptstücke mit der Einführung des evangelischen

Glaubensbegriffs als des auf Gott gerichteten Vertrauens eine prinzipielle Umgestaltung auch der Objekte des Glaubens anbahne. Die Anerkennung der Gottheit Christi ist somit nach Ritschl ein Werturteil[1]) und knüpft sich bereits bei Luther an die Bedeutung des Werkes Christi für die christliche Gemeinde und seine dadurch bedingte Stellung an der Spitze des Reiches Gottes.[2]) Auch Melanchthon hat in seiner ersten Epoche die Erkenntnis der Wohlthaten Christi als Ausgangspunkt für das Verständnis seiner Gottheit angesehen.[3]) Christus ist also durch das, was er zu meinem Heil gethan und gelitten hat, mein Herr, und ich ehre ihn als meinen Gott, indem ich um meines Heils willen der Kraft seiner Wohlthat vertraue.[4]) In dem Prädikat der Gottheit sind die beiden unumgänglichen Bedeutungen Christi als des vollendeten Offenbarers Gottes und als des offenbaren Urbildes der geistigen Beherrschung der Welt zusammengefaßt.[5]) Näher betrachtet ist die in dem gesamten Wirken Christi hervortretende „Gnade und Treue" die spezifische und vollendete Offenbarung Gottes; denn „Gnade und Treue" sind ebenso wie die Herrschaft über die Welt die wesentlichen, für die christliche Religion entscheidenden Attribute Gottes. Das Wesen Gottes, da es Geist und Wille und insbesondere Liebe ist, kann in einem Menschenleben wirksam werden, da der Mensch überhaupt auf Geist, Wille, Liebe angelegt ist. Hingegen soll die Stellung Gottes zu der Welt, sofern er sie erschafft und leitet, direkt nicht in einem Menschenleben, welches ein Teil der Welt ist, zur Erscheinung gebracht werden.[6]) „Nach den im Neuen Testament vorliegenden Andeutungen" sind also „die Gnade und Treue in der Durchführung seines Lebensberufs und die Erhabenheit seiner geistigen Selbstbestimmung über die partikularen und natürlichen Motive, welche die Welt darbietet, die Elemente

---

1) Rechtfertigung und Versöhnung. III³. S. 370.

2) A. a. O. S. 372.

3) A. a. O. S. 374.

4) A. a. O. S. 376.

5) A. a. O. S. 367.

6) A. a. O. S. 428.

in der geschichtlichen Erscheinung Christi, welche in dem Attribute seiner Gottheit zusammengefaßt werden."[1]) Zur vollständigen Bestimmung der Gottheit Christi gehört aber auch der Umstand, daß seine Gnade und Treue und seine weltbeherrschende Geduld ihre Wirkung darin erreicht haben, daß die Gemeinde des Gottesreiches unter den analogen Attributen existiert.[2]) Erst aus der Gemeinde ist die Vorstellung von der Gottheit Christi hervorgegangen; „Christus selbst war nicht in der Lage, sich unter diesem Attribute zu bezeichnen". Allein auf die Kombination zwischen Christus und seiner Gemeinde kann auch die Anerkennung gegründet werden, daß er (eben als geschichtlicher Urheber dieser Gemeinschaft) in seiner Art der Einzige ist.[3]) Den Einwand, daß das Attribut der Gottheit hiernach bloß im Willen und nicht im Wesen Christi nachgewiesen sei, weist Ritschl mit dem Bemerken zurück, daß es sich hier nur um eine wissenschaftliche (erkenntnistheoretische) Differenz handle, nicht um eine religiöse; gerade in dem guten und weltbeherrschenden Willen Christi habe man sein Wesen zu erkennen, während die Beurteilung des guten Willens als mechanische Folge einer vorauszusetzenden „Naturkombination" denselben als solchen gerade aufheben würde.[4]) Die Frage, wie von Gott aus die Person Christi geworden und dasjenige geworden ist, als welches sie sich für die ethische und religiöse Schätzung darbietet, ist kein Gegenstand theologischer Forschung, weil das Problem über jede Art der Forschung hinausliegt.[5]) Deshalb ist uns auch Christus unter dem Attribut der Präexistenz nicht offenbar, sondern verborgen. Das Wort „Ehe denn Abraham war, bin ich" kann deshalb nicht den religiösen Wert der Gottheit Christi bezeichnen sollen, weil derselbe sich in einer Möglichkeit der Nachbildung durch uns bewähren müßte, die Präexistenz Christi aber nur den unüberwindbaren Abstand desselben von uns

1) A. a. O. III³. S. 436.

2) A. a. O. S. 437.

3) A. a. O. S. 438.

4) A. a. O. S. 440.

5) III¹. S. 394.

darstellt.[1]) Die ewige Gottheit des Sohnes Gottes ist nur für Gott vollkommen durchsichtig; für Gott existiert Christus ewig als derjenige, als der er für uns in zeitlicher Begrenzung offenbar ist. Aber eben für Gott; denn als präexistent ist Christus für uns verborgen.[2]) Als der zur Rechten Gottes erhöhte Herr herrscht Christus gegenwärtig über die Gemeinde des Gottesreichs; ein unmittelbares Gebetsverhältnis des einzelnen Gläubigen zu ihm ist aber ausgeschlossen, da er uns als erhöhter verborgen ist.[3])

Der tiefere Grund des energischen Widerstandes, welcher sich auch gegen diese Ausführungen Ritschls in theologischen und kirchlichen Kreisen erhoben hat, beruht nicht auf einer Verurteilung der methodischen Behandlung des christologischen Problems; hat doch selbst ein Theologe wie Frank seine volle prinzipielle Zustimmung zu derselben ausdrücklich bezeugt, indem er, wie schon früher bemerkt, erklärte:[4]) „Von unten nach oben geht unsere Erkenntnis Christi. Daraus, wie wir Christum sich geschichtlich bezeugen sehen, lernen wir, daß er nicht von unten her, von der Erde, von dieser Welt ist.“ Hat doch ein anderer, Ritschl selbständig gegenüberstehender Theologe, Martin Kähler, auch seinerseits diesen Weg nicht nur als richtig anerkannt, sondern auch praktisch betreten und dadurch ein Bild des Lebens und Wirkens Christi geboten, dessen besonderer Wert in der Fülle anschaulicher biblischer Beziehungen ruht. Es wäre auch ein Irrtum, jenen Widerstand in erster Linie auf die Leugnung der persönlichen Präexistenz Christi durch Ritschl zurückzuführen; denn wenn auch die Behandlung von Stellen wie Joh. 8, 58 in der ersten Auflage der „Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung“ mit Recht großen Unwillen hervorgerufen hat, und die in jener Verwerfung zum Ausdruck kommende Stellung zur Schrift unsere Zustimmung nicht finden kann, so ist man

[1]) A. a. O. III¹. S. 357. Diese Bemerkung fehlt in den folgenden Auflagen. Vgl. jedoch das oben S. 56 Gesagte.

[2]) A. a. O. III³. S. 443, 444.

[3]) III¹. S. 351. Vgl. dazu die Ausführungen oben S. 56—63.

[4]) Die kirchliche Bedeutung der Theologie A. Ritschls S. 24.

wenigstens in den Kreisen der theologisch gebildeten Gemeindeglieder vielfach zu sehr davon überzeugt, daß hier ein Geheimnis von unergründlicher Tiefe in schwache menschliche Worte gefaßt worden ist, als daß man mit der Opposition gegen Ritschl bei dieser Frage einsetzte. Dagegen kann man wohl behaupten, daß die Polemik Ritschls gegen ein unmittelbares persönliches Verhältnis des einzelnen Gläubigen zu Christus, dem erhöhten Herrn, und die Anwendung des Prädikats der Gottheit Christi auf das irdisch-geschichtliche Wirken und Leben Christi in dieser seiner Beschränkung das christliche Bewußtsein empfindlich verletzt und große Beunruhigung hervorgerufen hat. Das religiöse Interesse richtet sich nicht bloß auf den Herrn der Gemeinde, der in Herrlichkeit fortlebt, sondern auch auf den Heiland der einzelnen Gläubigen, auf den guten Hirten, der uns persönlich gegenwärtig ist, unsere Gebete hört und bei uns bleibt bis an der Welt Ende. Daß Ritschl diese Art von Frömmigkeit als pietistisch zurückweist, geht nicht nur aus seinen dogmatischen Ausführungen hervor, sondern auch aus seiner Beurteilung der konkreten Erscheinungen auf diesem Gebiete — man vergleiche z. B. seine Bemerkungen über Lavaters Gebetspraxis[1]) — wobei sich immer wieder zeigt, daß er bei dieser Frage gesunde biblische Frömmigkeit und Verirrungen nicht unterscheidet.

Während nun bis jetzt nur eine kleine Anzahl von Theologen der Ritschlschen Schule dazu fortgeschritten ist, die persönliche Präexistenz Christi auf Grund der biblischen Bezeugung oder der theologischen Konsequenzen ihres Erfahrungsglaubens zu behaupten,[2]) hat sich bereits wenn auch unmerklich eine tiefgehende Spaltung unter den Schülern Ritschls bezüglich ihrer Stellung zu jener unmittelbar religiösen Frage vollzogen.

Auf Ritschls Seite stehen Hermann Schultz, Harnack, Gottschick und Wendt.

„Nicht das, was Christus von den Seinen unterscheidet,"

[1]) Geschichte des Pietismus in der reformierten Kirche. S. 513 ff.

[2]) Zu diesen ist auch Titius zu rechnen nach seiner Erklärung auf der letzten Eisenacher Konferenz. Vgl. Chronik der christlichen Welt. 1896. S. 405.

sagt Hermann Schultz,[1]) „kann das innerste Wesen seiner Gottheit ausmachen, sondern was ihn mit denselben verbindet und was sie aus ihm empfangen" (an Kräften und Motiven des göttlichen Lebens). „Der Glaube an die Gottheit Christi hat seinen schriftgemäßen Inhalt daran zu erweisen, daß er die Motive und Zwecke, welche die Christuspersönlichkeit in dem Christuswerk offenbart, als Gottes eigene und vollständige Motive und Zwecke ansieht, welche als solche weltbeherrschende Macht und Weisheit in sich tragen." „Die Liebe, welche das eigene Leben an das Heil der Brüder setzt, ist die Offenbarung des höchsten auf diese Welt gerichteten Gotteszwecks. . . . Wer sie in sich trägt, trägt göttliches Leben und damit ewiges Leben in sich."[2]) „Ein solches Menschenleben, welches göttliche und nicht weltliche Motive verwirklicht, ist nicht aus den weltlichen Bedingungen zu erklären. Es ist ein Geheimnis und ein Wunder. Nicht so, als ob dieses Geheimnis und Wunder der Person Christi ihn schlechthin von den andern Gotteskindern unterschiede; denn im letzten Grunde liegt jede Persönlichkeit und ihre Entwickelung zum Reiche Gottes in dem Geheimnis des ewigen Ratschlusses Gottes und in der Schöpfermacht seines Geistes verborgen."[3])

In diesen Ausführungen wird die Einzigartigkeit Christi als des Trägers der göttlichen Offenbarung anerkannt; es wird aber andererseits auch nichts von ihm behauptet, was ihn über die Linie rein geschöpflicher Wesenheit erhöbe.

Der von Ritschl (ohne methodische und sachliche Begründung, wie S. 55 f. gezeigt ist) aufgestellte Kanon von der „Möglichkeit der Nachbildung", von der „Übertragbarkeit der Vorzüge Christi auf die Gläubigen" liegt auch den Ausführungen Harnacks über die Präexistenz Christi zu Grunde.[4]) Harnack ist, wie er bekennt, weit entfernt davon, gering von

---

[1]) Lehre von der Gottheit Christi. S. 461.

[2]) A. a. O. S. 465.

[3]) A. a. O. S. 467.

[4]) Hefte zur „Christlichen Welt" Nr. 3, S. 26—28.

den Gedanken zu denken, die in der Vorstellung von der Präexistenz einen Ausdruck gefunden haben. „Wer Gott als seinen Vater in Christus gefunden hat und darum Christus als den Herrn bekennt, der ist gewiß, daß hier das Geheimnis entschleiert ist, das wir an unserer eigenen Seele als Bestimmung ahnen, daß wir nicht in die Zeit gehören, sondern in die Ewigkeit: wir sollen das werden, was er war und ist, ein Mensch der Ewigkeit, dessen inneres Leben Gott ist." Diese über aller „natürlichen" Geschichte liegende Erkenntnis ist nach Harnack die Grundlage der verschiedenen Aussagen der Schrift über Christi Präexistenz. Nicht auf die Fassung dieser Aussagen komme es an, sondern auf die Ehrfurcht, mit der man das Geheimnis der Person Christi umfasse und das eigene Leben unter den Geist Christi beuge. „Er ist der Sohn Gottes, und wir kennen ihn nur als den zu uns gekommenen, der nicht von uns ist, obschon er unser Bruder ist. Nicht die Natur bindet oder trennt unter geistigen Wesen, sondern das, was wir den inneren Menschen nennen. In der Natur ist er uns gleich; aber der Christus *κατὰ πνεῦμα* ist ein anderer als wir: unser Herr. Mehr vermag ich nicht zu sagen; denn wer ohne Erfahrung oder Empfindung hier etwas sagen wollte, wird zum Sophisten; ich will aber gerne jedem lauschen, der mit Erfahrung und Empfindung hier mehr zu sagen versteht."

Bemerkenswert sind Gottschicks klare Ausführungen über das Bekenntnis zur Gottheit Christi. Unter strenger Betonung des genuin-Ritschlschen Satzes, daß nur diejenige Beschaffenheit des offenbaren Personlebens Christi für dogmatische Aussagen in Betracht kommen könne, welche bestimmte Wirkungen auf die Gemeinde ausübe, erklärt er, daß das Bekenntnis zur Gottheit Christi der Ausdruck der Heilserfahrung sei, welche wir an der Person Christi erleben. „Wenn wir sonst vom Glauben an die Gottheit reden, so bedeutet uns solcher Glaube doch, daß wir die Persönlichkeit, an die wir als Gott glauben, „über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen". Glaube im Sinne des Vertrauens und Gott sind, wie Luther mit Recht sagt, Korrelatbegriffe. Dieser Glaube aber bedeutet nicht eine Verstandes-

überzeugung, durch die wir uns etwas Wirkliches zu erklären versuchen und über deren Recht wir darum uns in Diskussion einlassen müssen, sondern das Ergriffensein unseres ganzen Personlebens von einer Persönlichkeit, der sich unser Gewissen in rückhaltloser Ehrfurcht beugt, deren Liebesmacht mit ihren Gaben unsere ganze Seele füllt, unsere ganze Liebe und unser ganzes Vertrauen an sich fesselt. Und eben diejenige Eigentümlichkeit der von uns als Gott anerkannten Persönlichkeit, welche das Korrelat zu dieser von ihr hervorgerufenen und auf sie zielenden Bewegung unseres ganzen Gemüts- und Willenslebens darstellt, ist es, was wir im Auge haben, wenn wir sie Gott nennen. . . . . . Ist der Glaube an die Gottheit Christi wirklich religiöser Glaube, keine Verstandesspekulation, ist er demgemäß ein Ausdruck dafür, daß Christus, wie er sich uns zu erfahren giebt, unsere unbedingte Ehrfurcht, unsere volle Dankbarkeit, unser ganzes Vertrauen, unsere rückhaltlose Hingabe in Liebe hervorruft, daß er uns das selige und ewige Leben gewährt, welches die spezifische Gabe der Gottheit ist, so müssen wir seine Gottheit als das Korrelat dieser Erfahrung und Personhingabe in eben denjenigen Merkmalen erkennen, welche diese Bestimmtheit unsers persönlichen Lebens hervorrufen. Das sind aber gerade Merkmale seines offenbaren geschichtlich-menschlichen Personlebens, nicht eines verborgenen Hintergrundes desselben, den wir zur Erklärung des ersteren postulieren müßten."[1]) Auch die Verwendung der Thatsache, daß der Geist Jesu Christi uns zu neuen Menschen mache und insofern göttliche Wirkungen habe, erkennt Gottschick als Unterbau für die Lehre von der Gottheit Christi nicht an, da diese Kraft eben die Kraft des offenbaren Inhalts des geschichtlichen Personlebens Christi sei. Es heiße diese Realität, an der unser Glaube hänge, entwerten, wenn nicht ihr selbst und ihrem offenbaren Wesen, sondern ihrem verborgenen Hintergrunde mit seiner unbestimmten absoluten Macht die kreatorische Kraft zugeschrieben werde. Die Gottheit Christi

---

[1]) Die Kirchlichkeit der sog. kirchlichen Theologie. S. 207, 208.

drücke also den Wert aus, welchen die geschichtliche Wirklichkeit des Personlebens Christi als die die neue Menschheit versöhnter und wiedergeborener Gotteskinder hervorbringende Kraft besitze.[1])

Solche Ausführungen müssen gerade für eine Betrachtungsweise, welche in Übereinstimmung mit Ritschls Anweisung ihren Ausgangspunkt im Bekenntnis der ersten christlichen Gemeinde nimmt, insofern etwas befremdendes haben, als einmal die Frage nicht erwogen wird, ob wir nicht gerade bei energischer Betonung der Kraft des geschichtlichen Wirkens Christi zur Annahme eines übergeschichtlichen Hintergrundes desselben gedrängt werden, und sodann, weil das im Zeugnis der ersten Gemeinde besonders stark hervortretende Fortwirken des erhöhten Herrn für unsere Frage garnicht in Anschlag gebracht wird. Wir müssen es deshalb als ein selbständiges Fortschreiten auf dem von Ritschl selbst gezeigten Wege beurteilen, wenn eine ganze Gruppe seiner Schüler sich bei der von ihm gebotenen Erklärung von der Gottheit Christi nicht beruhigt, sondern einen reicheren Inhalt für diese Anschauung zu gewinnen versucht hat.

Auch hier war es zuerst Häring, der in seiner oben erwähnten ersten Schrift[2]) der großen von Ritschl gegenüber dem Artikel vom Stande der Erhöhung Christi geübten Zurückhaltung einen zwar maßvollen aber doch zugleich sehr entschiedenen Widerspruch entgegensetzte, indem er erklärte, daß wir den Glauben an das persönliche Fortwirken des Herrn in seiner Gemeinde schlechterdings nicht aus dem Gesamtglauben der Apostel zu eliminieren vermöchten, ohne denselben bis zur Unkenntlichkeit zu verstümmeln. Dieses Fortwirken bestehe darin, daß Christus, in der Herrlichkeit persönlich wirksam, das in der Gemeinde überlieferte Bild seines persönlichen Lebenswerkes belebe. In einer späteren Auseinandersetzung mit Herrmann

---

[1]) A. a. O. S. 210.

[2]) Über das Bleibende im Glauben an Christus. S. 31 ff. besonders S. 35.

betont er des weiteren sehr nachdrücklich, es gelte alles aufzubieten, um auch jede Möglichkeit des Scheins auszuschließen, als handle es sich nicht wirklich im einfachen Wortsinn um einen lebendigen Verkehr von Person zu Person mit allen den charakteristischen Merkmalen, die wir meinen, wenn wir unter uns Menschen den lebendigen persönlichen Verkehr von der Beschäftigung mit dem geistigen Gehalt einer Person, wie er in ihren Werken uns entgegentrete, unterschieden. Jenem Inhalte nach sei Gottes Verkehr mit uns vielfach vermittelt; „betrachten wir aber, wenn ich so sagen darf, die Form dieses geistigen Vorgangs, so ist es wirklich ein unmittelbarer Verkehr, von dessen Realität der Verkehr unter menschlichen Personen nur ein schwaches Abbild ist". Auch dürfe man hervorheben, daß es sich hierbei um den Verkehr Gottes mit dem einzelnen Christen handle, natürlich nicht um einen sinnlich gefärbten Privatverkehr mit Ausschluß der andern.[1])

In sachlicher Übereinstimmung mit Häring hat auch Kaftan im „Wesen der christlichen Religion"[2]) auf zwei Motive des Glaubens an die Gottheit Christi in der ersten Gemeinde hingewiesen, deren eins in der Erkenntnis des geschichtlichen Christus als der vollkommenen Offenbarung Gottes beruhte, deren anderes aber in dem Anschauen des erhöhten und verklärten Herrn der Gemeinde als des höchsten Gutes der Menschen bestanden habe. Diesem Glauben an die Gottheit Christi wohne für die Gemeinde eine dauernde Bedeutung bei.

Mit ganz besonderer Entschiedenheit und Klarheit betont Rade:[3]) „Die Verehrung des verklärten Christus ist es, die wir den Glauben an die Gottheit Christi nennen." Er weist überzeugend darauf hin, daß die Verehrung des erhöhten Christus seitens der ersten Gemeinde durch Anrufen desselben als des Herrn, durch Übertragung

[1]) Theologische Litteraturzeitung 1887. S. 16.

[2]) Das Wesen der christlichen Religion. 1. A. S. 308 ff.

[3]) Christliche Welt 1891. S. 77 ff. („Zu den ernsten Gedanken des Herrn von Egidy.")

alles dessen, was der Alttestamentliche Fromme von Gott sagte und erwartete, auf Christus, durch Loben und Preisen, durch Anbeten und Lieben, die ihn weit über Menschen und Engel in die fast unterschiedslose Einheit mit Gott erhob, eines der sichersten und eigensten Stücke des ursprünglichen Christentums sei. Diese Verehrung Christi sei erwachsen aus dem Eindruck seiner Person und aus der Erfahrung der von seinem Lebenswerk ausgehenden Wirkung. Es gelte, in derselben Weise noch heute zum Glauben an die Gottheit Christi zu kommen. Man könne niemandem zumuten, Christus seinen Gott zu nennen, der nicht in ihm den Erlöser gefunden habe. Wer aber von diesem Christus her die Wirkung erfahren habe und erfahre, daß er der Mann sei, uns aus all der Ohnmacht und Verschuldung unserer Menschheit herauszureißen, der könne sich nicht beruhigen bei seiner Menschheit, bei dem bloßen Menschen Jesus; „denn ein Mensch kann uns von dem, was allgemeines Menschenlos ist, nicht erlösen. War Jesus ein bloßer Mensch, dann war er ja wohl der Genius auf religiösem Gebiete, wie andere Menschen Genies gewesen sind auf anderen Gebieten menschlicher Geistesthätigkeit .... Dann ist von Erlösung im tiefen christlichen Sinne nicht mehr die Rede.“

In voller Übereinstimmung mit Rade erklärt Bornemann, an die Thatsache des Todes und der Auferstehung Jesu knüpfe sich nicht nur die Geistesmitteilung, sondern auch der Glaube an den zu göttlicher Herrschaft erhöhten, allezeit gegenwärtigen persönlichen Herrn. Mit deutlichem Worte habe Jesus den Seinen seine stete persönliche Gegenwart und Gemeinschaft verheißen auch für die künftige Zeit seines Abschieds und seiner Erhöhung. Damit verbänden sich diejenigen Worte, in denen er sich die Weltherrschaft und das Weltgericht zuschreibe. Endlich habe Jesus eine tiefsinnige und geheimnisvolle persönliche Gemeinschaft nicht bloß zwischen sich und seinem Vater, sondern auch zwischen sich und den Seinigen und zugleich zwischen diesen und Gott selbst bekannt. Diese Gemeinschaft, die er nicht erst für die Zeit seiner Er-

höhung verheiße, sondern schon während seines irdischen Wirkens bis zu einem gewissen Grade verwirklicht sehe, werde man im allgemeinen als die Gemeinschaft des Glaubens und des Geistes deuten dürfen; im Geist Gottes machten Jesus und der Vater Wohnung im Gläubigen. „Aber jene anderen Worte von einer persönlichen überweltlichen Herrscherstellung und die dadurch bedingte Leitung nicht bloß des geistigen Lebens der Gemeinde, sondern auch der Welt und Weltgeschichte durch Jesum gehen über den Gedanken der Geistesmitteilung weit hinaus und machen Jesum für uns zum Stellvertreter Gottes selbst.“[1])

Bornemann weist noch darauf hin, daß abgesehen von einzelnen Stellen, wo Jesus ausdrücklich als θεός bezeichnet werde (Joh. 20, 28. Ebr. 1, 9), und von dem, was über das allumfassende Wirken des erhöhten Herrn oben gesagt sei, bewähre sich dieser Glaube an die Gottheit Christi einerseits in dem Sprachgebrauch des Neuen Testamentes, nach welchem Jesu unbefangen alle möglichen göttlichen Titel, Merkmale und Wirkungsweisen zugeschrieben würden, andererseits darin, daß sich in der ältesten Christenheit thatsächlich das Lob-, Dank- und Bittgebet nicht nur an Gott, sondern ebenso an Jesum richte und zwar in so charakteristischer Weise, daß die Christen zuweilen geradezu danach bezeichnet würden. Endlich könne das Gebet zu Jesu ebenso wenig in einen Gegensatz gegen das Gebet zu Gott gesetzt werden, wie die Gottheit Jesu die Gottheit des Vaters nicht beeinträchtige.

Einen besonders kräftigen und zugleich innigen Ausdruck findet das Bekenntnis zum erhöhten und zugleich allgegenwärtigen Herrn bei Lobstein.[2]) Er weist darauf hin, daß das persönliche Fortleben Christi für den Gläubigen ein persönliches Fortwirken Christi sei. Sein Werk sei durch seinen Tod weder vereitelt noch abgeschlossen worden, vielmehr sei dieser Tod Bedingung und Grundlage zu einer um so um-

[1]) Unterricht im Christentum S. 88, 89.

[2]) Der evangelische Heilsglaube an die Auferstehung Jesu Christi. Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1892. S. 343 ff.

fassenderen selbständigen und siegreichen Vollendung seiner Erlöserthätigkeit gewesen. Der Christ lebe der Gewißheit, daß der erhöhte Herr, dessen Heilsthätigkeit nicht mehr an einen bestimmten Raum gebunden sei, ihm näher getreten sei als zur Zeit seines Wirkens auf Erden. Der Hingang des Sohnes zum Vater befähige ihn erst recht, für seine Brüder zu wirken. Nach Hinweis auf Stellen wie Joh. 14, 18. 19; 16, 33; 12, 32 fährt er fort: „Solche Worte eröffnen uns das verborgene Heiligtum des Auferstehungsglaubens der ersten Christenheit. Einstimmig, wenn auch unter mannigfaltigen Formen und Ausdrücken verkündigt die Neutestamentliche Litteratur den erhöhten Herrn als Ziel der Sehnsucht, als Gegenstand des Glaubens, als Triebkraft des Lebens, als Trost und Hoffnung im Sterben. Dieser Glaube an den lebendigen König des Gottesreiches ist der Grund- und Eckstein der Kirche, welche sich bewußt ist, daß die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen werden, weil Er bei ihr ist alle Tage bis an der Welt Ende.“ [1])

Als besonders beachtenswert erscheint uns bei Lobstein der Nachweis, daß der Fromme, der in der geschichtlichen Erscheinung und in dem persönlichen Lebenswerk Christi den Grund zu einem Vertrauen gewonnen hat, welches ihn der Vergebung gewiß macht und hinaushebt über Not und Tod, mit innerer Notwendigkeit zum Glauben an den gegenwärtig wirkenden und verklärten Herrn geführt wird. Der lebendige Glaube, sagt er, bleibe niemals an der Vergangenheit haften. Solle die Unmittelbarkeit des religiösen Lebens nicht in Frage gestellt werden, so müsse unser Glaube ein Glaube an eine gegenwärtige Größe sein; er habe es nie mit einer Thatsache der Vergangenheit als solcher zu thun, sondern erst dann könne von wirklichem Glauben die Rede sein, wenn diese Thatsache der Vergangenheit zugleich etwas noch gegenwärtiges sei, was an uns etwas wirke und wovon wir etwas haben. Nur in diesem Sinne dürfe

[1]) A. a. O. S. 353.

[2]) A. a. O. S. 354, 355.

gesagt werden, daß der Glaube an den gegenwärtigen Herrn sich aus dem Vertrauen auf den geschichtlichen Christus entwickele, daß dieses Vertrauen sich zu jenem Glauben vollende. „Dieselbe Liebe und Hilfe, die ich bei jenem im Evangelium anschaulich und lebendig vor Augen sehe, bewährt sich mir als unmittelbare Heilserfahrung, welche zur Bezeichnung ihres Inhaltes und ihres Grundes keinen besseren Ausdruck zu finden vermag, als das apostolische Losungswort: „Jesus Christus gestern und heute derselbe und in Ewigkeit."

Auch Reischle betont, daß die Erfahrung von der Nachwirkung des Erinnerungsbildes Christi ergänzt werden müsse durch Hinzunahme des Moments, daß der als Persönlichkeit fortlebende Christus auf uns seine Liebe richte, sowie wir ihm die unsrige entgegenbringen. Nach ihm finden wir in dem Gewissenstrost, der Sündenerkenntnis, der Freudigkeit zum Leiden, den Antrieben zur Liebe, zu welchen das in den Evangelien uns erhaltene Bild des sündersuchenden Gottesheilands uns belebt, nicht nur eine Nachwirkung desjenigen, welcher dereinst gelebt hat, sondern wir wissen darin den Geist des Lebendigen gegenwärtig, der in unsern persönlichen Bedürfnissen uns beisteht und eben darin sein Reich führt, bei uns bleibend alle Tage bis an der Welt Ende. So allein, sagt Reischle, behalte das Bekenntnis zu Christo als dem κύριος seine rechte Bedeutung, so allein gewinne das πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς und die Sehnsucht nach dem σὺν χριστῷ εἶναι einen Halt.[1])

Unter dem unmittelbaren Eindruck all dieser Zeugnisse von einer persönlichen Beziehung des Gläubigen zum lebendigen Herrn könnte man versucht sein, bei den Theologen dieser Gruppe die volle Zustimmung zu dem apostolischen Bekenntnis von der Gottheit Christi zu erwarten. Es ist keine Spekulation, sondern die zwingende Logik eines einzigartigen religiösen That-

[1]) Ein Wort zur Kontroverse über die Mystik in der Theologie. S. 49, 50. Vgl. auch „Der Glaube an Jesus Christus und die geschichtliche Erforschung seines Lebens". Hefte zur „Christlichen Welt" Nr. 11, S. 21; außerdem die aus Reischles neuester Abhandlung bereits angeführten Aussprüche.

bestandes, die in Kählers bedeutsamen Worten Ausdruck findet: „Christus ist (mit seiner Verherrlichung) zugleich in den Stand einer die Welt umspannenden und in das Innere der Menschenherzen eindringenden Wirksamkeit getreten. Jene Thatsache beweist eine solche Selbständigkeit gegenüber dem leiblich zusammenhängenden Menschheitsleben, wie sie keinem bloßen Menschenkinde angezaubert werden konnte. Diese Stellung vermag nur der Ewige in seiner machtvollen Selbständigkeit gegenüber der Endlichkeit einzunehmen. Seine Erhöhung findet also ihre Erklärung nur an übergeschöpflicher Wesenheit."[1]) Und wiederum ist es zuletzt nur die mit innerem Verständnis verbundene Zustimmung zu dem einmütigen religiösen Bekenntnis der ersten Christenheit, wenn Kähler erklärt: „Die allgegenwärtige Mittlerwirkung setzt für den Träger einer solchen herrschenden Stellung eine entsprechende Wesensbeschaffenheit und ein Verhältnis zu den Bedingungen jener Entwickelung (nämlich des Reiches Gottes) voraus, welches ihm dieselben unbedingt zur Verfügung stellt. So enthüllt sich der Wesenszusammenhang des Heilsmittlers mit dem Schöpfungsmittler.[2])

„Wie der Vater", sagt Hermann Cremer, „so steht Christus über uns als der, an den man glauben kann, darf und muß, wenn man das ewige Leben haben will. Er ist der Herr, nicht weil er „die Herrschaft über die Welt" gewonnen und ausgeübt hat, wie wir Herr über sie werden und sein sollen, sondern weil er Herr über sie und über uns ist und über ihr und unser Geschick verfügt, wie nur der verfügen kann, der nicht bloß fühlt und denkt und will und liebt, wie Gott, sondern der Gott ist. Das ist die Gottheit Christi. Er ist der ewige Sohn des Vaters, mit dem der Vater uns alles gegeben.[3])

---

[1]) Die Wissenschaft der christlichen Lehre. S. 324.

[2]) A. a. O. S. 314.

[3]) Glaube, Schrift und heilige Geschichte. Gütersloh 1896. S. 70.

Wir fragen: Haben die zuletzt genannten sechs Schüler Ritschls, denen noch Kattenbusch, Loofs und Drews zuzuzählen sein würden, die sich aus ihren religiösen Zeugnissen ergebenden — wie uns scheint, unabweisbaren — theologischen Konsequenzen gezogen und dadurch ihre volle Übereinstimmung mit dem urchristlichen Bekenntnis von der Gottheit Christi im Sinne Kählers und Cremers zu klarem Ausdruck gebracht? Ihre Stellung zu diesem tiefsten Problem der Christologie ist eine verschiedene: einer von ihnen bekämpft den Gedanken einer persönlichen Präexistenz Christi auf das entschiedenste; ein anderer bekennt sich zu demselben im vollen biblischen Sinne; die übrigen nehmen eine mehr oder weniger zurückhaltende Stellung dieser Lehre gegenüber ein, jedoch nicht im Sinne Ritschls, sondern fast durchgehend unter prinzipieller Anerkennung der übergeschöpflichen Wesenheit Christi.

Gerade der Theolog, welcher mit besonderer Entschiedenheit das allumfassende und allgegenwärtige Wirken des erhöhten Herrn betont und demselben nach seinen ganzen Ausführungen übergeschöpfliche Wesenheit zuschreiben muß, Lobstein, nimmt zur Frage der persönlichen Präexistenz nicht nur eine zurückhaltende, sondern direkt ablehnende Haltung ein, indem er dieselbe für eine „metaphysische Spekulation" erklärt, welche einer maßgebenden Bedeutung für den Glauben ganz und gar entbehre. Die Lehre der Apostel von der Präexistenz Christi habe die geschichtliche Aufgabe gehabt, den religiösen Begriff der göttlichen Teleologie in ihrer Anwendung auf die Person und das Werk Christi in die theologische Sprache ihrer Zeit zu übersetzen. An ihre Stelle habe für das heutige theologische Denken der Begriff der ewigen und persönlichen Erwählung des Sohnes Gottes für das Heilswerk zu treten.[1]) Mit Recht hat diesen Ausführungen gegenüber Kaftan darauf hingewiesen, daß hierbei der Umstand nicht zu seinem Rechte komme, daß die Lehre von der Präexistenz Christi jedenfalls Christo als dem persönlichen Träger der vollendeten Offenbarung

[1]) Vgl. seine Schrift „Begriff der Präexistenz des Sohnes Gottes. Straßburg, 1890."

ein seinem Wesen nach einzigartiges, unwiederholbares Verhältnis zum Vater beilege und daß das etwas sei, was die Theologie irgendwie zur Geltung bringen müsse, weil es ein unveräußerliches Moment des christlichen Offenbarungsglaubens bilde.[1]) In diesem Sinne hat sich Kaftan oft ausgesprochen;[2]) so u. a. auch in einer Predigt über Tit. 2, 11—14, in welcher er geradezu sagt, daß Gott in Christo Fleisch und Blut angenommen habe, in welcher die Geburt Christi gleichsam ein „Ereignis im göttlichen Leben" genannt wird, in welcher ferner von dem „Geheimnis der Menschwerdung Gottes in Christo" gesprochen, aber alle Spekulation abgelehnt wird.[3]) In die Beleuchtung dieser Bekenntnisse gerückt gewinnen auch die Erklärungen Kaftans in seinem mißverständlichen Eisenacher Vortrag einen reicheren Sinn, als man erst anzunehmen geneigt sein konnte; so u. a., wenn er sagt, daß der persönliche Gott selbst in dem einen Menschen Jesus Christus geschichtliche Gestalt gewonnen habe, und ausdrücklich versichert, daß dies nicht eine Erklärung seines Wesens, sondern eine Fixierung der Thatsache, auf welcher der Glaube ruhe, sei.[4]) Ebenso liegt eine wesentliche Annäherung an den biblischen Gedanken der persönlichen Präexistenz darin, wenn Kattenbusch erklärt, Christus sei nicht Messias geworden, sondern er habe erfahren, daß diese Würde ihm angestammt, ihm von Hause aus eigen sei. „Er ist messianischer König kraft seines Geburtsrechts, nämlich kraft seines unergründlichen, aber persönlich wesenhaften Verhältnisses zu Gott dem Vater."[5]) Ferner betont Reischle, daß man von der Anerkennung des einzigartigen Sohnesverhältnisses Jesu zu seinem himmlischen Vater aus

---

1) Theologische Litteraturzeitung. 1883. S. 571.

2) Vgl. z. B. Christliche Welt. 1890. S. 903.

3) „Das Leben in Christo." S. 32, 33.

4) Das Verhältnis des evangelischen Glaubens zur Logoslehre. Zeitschr. f. Th. u. K. 1896. VII. S. 22.

5) Theologische Litteraturzeitung. 1894. S. 168.

„ahnend etwas von ihm als dem ewigen μονογενὴς υἱός" begreifen werde[1].)

Denselben Weg empfiehlt Loofs, welcher bereits bei seiner Licentiatenhabilitation in Leipzig 1882 eine These über Christi Präexistenz aufgestellt und nachher brieflich Ritschl gegenüber verteidigt hatte.[2]) Er legt allen Wert darauf, daß man „von unten anhebe". So allein, wenn wir ausgehend von dem geschichtlichen Christus hinzuführen zu dem Thomasbekenntnis, können wir nach Loofs den Menschen unserer Zeit verständlich werden. So allein, sagt er, seien wir nicht in der Zwangslage, alle die zurückstoßen zu müssen, die auf dem Wege der Christuserkenntnis erst am Anfang ständen wie die Jünger, da sie „Jesus, Josephs Sohn, aus Nazareth" in seine Nachfolge zog. Andererseits weist Loofs aber auch darauf hin, daß selbst das Thomasbekenntnis noch nicht der letzte Abschluß der Christuserkenntnis sei; denn dann stünden wir vor dem Geheimnis, mit dem die alte Kirche ihrer Zeit zuerst entgegengetreten sei. Aber eben deshalb sei es uns um so wichtiger, daß man „fein sanft" „unten anhebe". Da könnten wir lange Wegstrecken mit allen zusammengehen, die vor Jesus sich beugen. Wem wirklich das Thomasbekenntnis sich aufgedrängt habe, der müsse es wissen, daß das Geheimnis, vor dem er anbetend sich beuge, von seiten Gottes in einer Weise bedingt sein müsse, die über unser Verstehen völlig hinausliege.[3])

„Während wir andern Menschen," sagt Bornemann, „alle von Gott geschaffen, seine Geschöpfe, seine Werke sind, ist Jesus allein aus Gott geboren, d. h. seinem eigentlichen Wesen nach ihm gleichartig. Zwischen uns und ihm waltet derselbe Unterschied ob, wie zwischen den Werken eines Künstlers, die wohl auch den Geist, Sinn und Charakter des Künstlers widerspiegeln, und dem einzigen Sohne desselben Künstlers,

---

[1]) Zeitschr. f. Th. u. K. VII. S. 206.

[2]) Otto Ritschl, Albrecht Ritschls Leben. II. S. 409.

[3]) Christliche Welt. 1894. S. 292. Vgl. hierzu auch die Predigt über Matth. 10, 37, besonders Seite 227.

der doch allein das einzigartige, wirkliche und vollkommene Abbild seines Vaters nach Wesen und Charakter sein kann".[1])

Wir berühren noch **Herrmanns** Stellung zur christologischen Frage. Was zunächst seine Deutung und Anwendung des Prädikats der Gottheit Christi betrifft, so geht er dieselben Wege wie Ritschl, Gottschick und Harnack. „Das Ergriffenwerden durch die geschichtliche Gestalt Jesu ist ein Erlebnis von solcher Beschaffenheit, daß wir ihm einfach den richtigen Namen geben, wenn wir uns zu der Gottheit Christi bekennen.[2]) Man kann nach Herrmann die Gottheit Jesu nur dahin auslegen, „daß Sinn und Wille des ewigen Gottes uns in dem geschichtlich wirksamen Willen dieses Menschen entgegentritt." [3]) Neben dieser genuin-Ritschlschen Betrachtungsweise, bei welcher das Prädikat der Gottheit Christi auf den geschichtlichen Christus beschränkt wird, findet sich bereits vom Jahre 1879 an eine zweite Gedankenreihe bei Herrmann, welche in steigendem Maße der Bedeutung des erhöhten Herrn gerecht zu werden sucht. Die älteste dogmatische Formulierung derselben sagt aus, daß der erhöhte Herr in und durch die christliche Gemeinde fortwirke, daß Leben und Wachstum des Gottesreichs unmittelbar Christi Leben und seine Wirksamkeit bedeute.[4]) Einen wesentlichen Schritt vorwärts that Herrmann, als er in seinem Buche „Der Verkehr des Christen mit Gott" ausdrücklich von einem **Einwirken des erhöhten Christus auf das innere Leben der einzelnen Gläubigen** sprach. Bereits in der ersten Auflage erklärte er, daß Christus persönlich fortlebe und **auf uns einwirke** als der erhöhte Herr.[5]) Wir sind nach Herrmann gewiß, daß Jesus Christus durch seinen Tod nicht von uns geschieden ist, sondern noch jetzt **darum** weiß, wie nahe oder

---

[1]) Der zweite Artikel im Lutherschen kleinen Katechismus. Hefte zur „Christlichen Welt" Nr. 10. S. 41. 42.

[2]) Verkehr des Christen mit Gott. 2. A. S. 113.

[3]) A. a. O. S. 143.

[4]) Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. 1879. S. 379.

[5]) Verkehr des Christen mit Gott. 1. A. S. 190.

wie fern wir ihm selbst stehen, und darauf hinwirkt, daß wir ihm näher kommen.[1]) Der erhöhte Herr ist dem Christen „wirksam gegenwärtig".[2]) „Der Herr, der überwunden hat, ist mit seiner menschlichen Teilnahme uns nahe."[3]) „Wir leben der Zuversicht, daß der Erhöhte bei uns ist." „Der auf der Höhe stehende Glaube ist imstande, das Wirken des erhöhten Christus auf uns zu fassen."[4]) Hierbei erklärt Herrmann auch ganz offen, daß der Erhöhte „allmächtig herrscht".[5]) Eine persönliche Hinwendung des Gläubigen zum erhöhten Christus im Gebetsverkehr wird aber um der damit verbundenen Gefahr der Schwärmerei willen zurückgewiesen. Den bezeichnendsten Ausdruck findet diese Position in den Worten Herrmanns „Man erfährt die direkte Einwirkung des erhöhten Christus, indem man den geschichtlichen Christus versteht".[6]) Zur vollen Verständigung kann aber das dienen, was Herrmann in der Vorrede zur 3. Auflage des „Verkehr des Christen mit Gott" über diesen Punkt sagt.[7]) Vollendet sich, so bemerkt Herrmann an dieser Stelle, das, was Christus uns gegeben hat, in dem Gedanken, daß er lebt, so sind wir auch davon überzeugt, „daß er als unser Erlöser und Herr auf uns wirkt und uns nahe ist. Im Glauben sind wir davon überzeugt, d. h. in Kraft dessen, daß Jesus uns zu Gott erhebt. Allen aber, die so denken dürfen und müssen, wird es selbstverständlich sein, daß sie den erhöhten Herrn anrufen.[8]) Trotzdem darf man auch dann nicht von einem Verkehr mit ihm reden, so lange es an sinnlich faßbaren Vorgängen fehlt, die sich uns als eine Antwort von ihm erweisen. Auf eine solche Antwort

---

1) A. a. O. 1. A. S. 191.

2) A. a. O. 1. A. S. 193.

3) A. a. O. 2. A. S. 238. 3. A. S. 240.

4) A. a. O. 2. A. S. 239. 3. A. S. 240.

5) A. a. O. 2. A. S. 242. 3. A. S. 243.

6) A. a. O. 2. A. S. 151. 3. A. S. 154.

7) A. a. O. S. VII.

8) Diese Bemerkung bedeutet jedenfalls einen wesentlichen Fortschritt gegenüber den Ausführungen der ersten Auflage über die „Rede mit Christus". (Vgl. daselbst S. 193.)

zu rechnen, ist nicht christlich, sondern schwärmerisch". Schließlich beruft sich Herrmann für die Thatsache, daß er sich mit seinem Urteil nicht von der gemeinchristlichen, sondern von der schwärmerischen Auffassung entferne, auf eine Predigt von H. Hoffmann (Eins ist Not. Halle a. S. 1885. S. 153—154), in welcher den Versuchen mancher Christen, in spürbare Nähe des Herrn zu treten, das „Rühre mich nicht an" bei der Begegnung des Heilandes mit Maria Magdalena entgegengehalten und auf das energischste betont wird, daß es nicht gelte, die Nähe des Auferstandenen zu empfinden, sondern die Kraft seiner Auferstehung zu erfahren. Da also Herrmann das Gebet zum erhöhten Heiland für etwas Selbstverständliches erklärt und mit seiner Polemik gegen den „Verkehr" des Christen mit dem Herrn nur ungesunde Erscheinungen des Gefühls- und Phantasiechristentums treffen will, so müssen wir ihm zugeben, daß er in diesem Punkte die biblisch-evangelische Auffassung vertritt.

Nun findet sich, wenn auch in verhältnismäßiger Isolierung, noch eine dritte christologische Gedankenreihe bei Herrmann, welche den übergeschichtlichen Hintergrund des Personlebens Christi zum Gegenstand einer abschließenden dogmatischen Erörterung macht. Er sei der Überzeugung, erklärt Herrmann, daß der Glaube an Christus in natürlichem Fortschritt auf die Vorstellung von einer Präexistenz Christi und zwar einer persönlichen, nicht einer idealen, geführt werde. Die Annahme einer sogenannten idealen Präexistenz scheine ihm unberechtigt. Es sei doch offenbar die Person des erhöhten Herrn, deren Wert für die Gemeinde und für das Gottesreich auf den Ausdruck gebracht werde, daß sie nicht innerhalb irdischer Bedingungen geworden sei wie wir, „sondern unabhängig von der Welt, die das völlig abhängige Gebiet ihrer Herrschaft darstellt, ist". Dieser Gedanke finde in der Vorstellung einer persönlichen Präexistenz des Herrn zwar einen widerspruchsvollen Ausdruck, aber doch den einzigen, der uns zu Gebote stehen möchte, der also auch seine heilsame Wahrheit haben werde. Der Widerspruch werde sich schon heben, wenn uns einmal das Rätsel der Zeit gelöst werde, in der wir jetzt unser

Dasein anschauten. Die Annahme einer idealen Präexistenz scheine um den Preis der Denkbarkeit ebenso das ursprünglich Gemeinte aufzugeben, wie die altkirchliche Christologie, wenn sie als den Präexistenten nicht den Herrn der Gemeinde, sondern das inhaltleere Logossubjekt denke. Herrmann bezeichnet des weiteren diese Ausführung als die äußerste Spitze, in welche sich der Glaube an die geschichtliche Offenbarung erhebe, und warnt davor, von solchen Aussagen aus, welche uns daran erinnern wollen, daß wir im Glauben und nicht im Schauen leben, die christliche Weltanschauung, deren die Gemeinde bedürfe, zu konstruieren.[1]) Es kann kein Zweifel darüber sein: werden diese drei Gedankenreihen, in denen uns die Herrmannsche Christologie entgegentritt, — die energische und warme Betonung des geschichtlichen Christus entsprechend den Bedürfnissen unserer Zeit, das entschiedene Bekenntnis zum allgegenwärtig und allmächtig wirkenden Herrn der Gemeinde, den die Gläubigen im Gebet anrufen, und die Überzeugung, daß dieser unser Herr nicht ein Geschöpf wie wir ist, sondern in einer für unser Denken völlig unbegreiflichen Weise von Ewigkeit her ein reales Sein bei Gott gehabt hat — werden sie organisch verbunden, so haben wir ein Christusbild vor uns, das die wesentlichsten Züge der biblischen Gestalt des Herrn zur Darstellung bringt. Die Ablehnung aller Spekulation über die persönliche Präexistenz Christi durch Herrmann, sein Hinweis darauf, daß es sich hier um einen letzten und abschließenden Gedanken des Glaubens handle, und seine Zurückhaltung gegenüber allen Versuchen, das Geheimnis des Personlebens Christi durch Bestimmungen über das Verhältnis seiner wesenhaften Gottheit zu seiner wahren Menschheit zu deuten, können vom biblischen Standpunkte aus als durchaus berechtigt anerkannt werden, wenn nur der große Grundgedanke des Neuen Testaments von der Liebesoffenbarung ohne gleichen, die in dem Kommen Christi in diese Welt nach Stellen wie 2. Kor. 9, 8, Philipp. 2, 15 ff. zu finden ist, zur vollen Geltung gebracht wird.

---

[1]) Die Religion im Verhältnis u. s. w. S. 438.

Am klarsten und vollständigsten vertritt unter allen von Ritschl angeregten Theologen Häring die biblische Position im Bekenntnis zur Gottheit Christi. Schon früher hatte er die Behauptung aufgestellt, daß die Liebe Gottes unserm Dank noch größer werde, wenn wir den Sohn der Liebe als das Opfer der Liebe im strengen Sinne von Röm. 8, 32 betrachten dürften.[1]) In seiner kürzlich erschienenen, bereits erwähnten Abhandlung „Vom Glauben an Christus“[2]) weist er auf die „guten Gründe“ hin, welche den Glauben an Christus bewegen dürften, an dem „höchstgreifenden Zeugnis“ dafür festzuhalten oder dazu zurückzukehren oder es als ein erwünschtes Ziel persönlicher Entwicklung vor sich zu sehen. Gegenüber dem Vorhalt, daß man bei der Annahme einer persönlichen Präexistenz doch nicht vorbeikomme an katholischem Fürwahrhalten des Unverständlichen, wenn auch nicht der kirchlichen Satzung, aber des biblischen Worts, erklärt Häring, die Freunde der theozentrischen Christologie dürften, wenn der persönliche Glaube an Christum als den Herrn alle ihre Gedanken leite, sich berufen auf die Zeugnisse der ersten Gemeinde, „welche die Liebe Gottes, der den Sohn opfert, und den demütigen Gehorsam des arm werdenden Sohnes gerade darin in ihrer Vollendung und Unüberbietbarkeit preisen, daß solche Liebe eine in das persönliche göttliche Leben hineinreichende That ist. Und sie dürfen zu bedenken geben, welche Bedeutung, wenn wir anders wirkliche Offenbarung unsers Gottes in unserm Herrn glauben, das von ihm selbst als dem Herrn des Geistes hervorgerufene Verständnis seiner selbst in den ersten Zeugen für alle Nachfolgenden behält“.[3])

[1]) Zu Ritschls Versöhnungslehre. S. 25, 26.

[2]) Evangelisches Kirchenblatt für Württemberg. 58. Jahrgang. 1897. Nr. 6—8.

[3]) A. a. O. Nr. 8. S. 61.

4.
Die Lehre von dem Heiligen Geiste.

Wenn Ritschl das bekannte Urteil gefällt hat, es sei kaum ein Glied der christlichen Gesamtanschauung von der Theologie stets so vernachlässigt worden wie der Begriff des Heiligen Geistes,[1]) so dürfte wohl selbst der größte Verehrer von Ritschl nicht zu behaupten wagen, daß durch ihn die Behandlung dieses Lehrstücks wesentlich gefördert worden sei. Eine ganze Reihe von Umständen hat dazu beigetragen, daß die Lehre vom Heiligen Geiste gerade bei Ritschl nicht zu ihrem Recht gekommen ist: die von ihm befolgte induktive Methode, welche ihn bestimmte, sein Augenmerk zunächst und vor allem den *aktiven* Funktionen des *menschlichen* Geistes zuzuwenden, sodann eine irrige Auffassung bezüglich vermeintlicher Ergebnisse der *Psychologie*, welche ihn veranlaßte, die mystischen Elemente aus der *theologischen* Betrachtungsweise zu entfernen, ferner seine Neigung zu scharfen *Antithesen*, infolge deren er seinen Gegensatz gegen Verirrungen der Mystik und des Pietismus schroffer formulierte, als er wohl ursprünglich beabsichtigt hatte; endlich muß man die früher erwähnte mit Ritschls kritischer Geistesrichtung zusammenhängende *Scheu* desselben *vor Aussprache innerer Erlebnisse* hinzunehmen, um seine weitgehende Zurückhaltung in dieser Lehre begreifen zu können. Jedenfalls unterliegt es keinem Zweifel, daß eine ganze Reihe bedeutsamer Schriftzeugnisse bei Paulus und Johannes von Ritschl auch nicht annähernd in ihrer Eigentümlichkeit erkannt und theologisch gewertet worden sind.[2]) Auch wenn man, wie wir unsererseits thun, den eigentlichen Schlüssel für Ritschls Stellung zu diesem Lehrstück nicht in den eingedrungenen rationalistischen Elementen, sondern in seinem hochgespannten Supranaturalismus sucht, kommt man doch von der Frage nicht los, ob nicht der völlige Verzicht auf theologische Formulierungen da, wo uns das Bekenntnis der urchristlichen

---

[1]) Rechtfertigung und Versöhnung III². S. 560. III³. S. 569.

[2]) Vgl. besonders die überzeugenden Ausführungen bei J. Köstlin a. a. O.

Gemeinde eine Fülle von Gesichtspunkten darbietet, nicht nur eine Entwertung des Schriftzeugnisses, sondern auch eine Verarmung des persönlichen religiösen Lebens zur Folge haben werde. Nach Ritschl darf unter dem Heiligen Geiste keinesfalls eine Art „unwiderstehlicher Naturkraft" verstanden werden, welche den regelmäßigen Verlauf der Erkenntnis und die gesetzmäßige Übung des Willens durchkreuze. Diese Auffassung würde zu einem sektiererischen Christentum führen. So wie Paulus die Vorstellung gebrauche, bezeichne er damit die den Christgläubigen gemeinsame Erkenntnis Gottes als ihres Vaters und die Erkenntnis seines Sohnes als unsers Herrn, ferner die Kraft des gerechten Handelns und der Selbstheiligung oder sittlichen Charakterbildung. Wenn so die ganze sittliche Praxis aus dem heiligen Geiste hergeleitet werde, so habe das den Sinn, daß die Erkenntnis Gottes als unsers Vaters die Gesinnung motiviere, aus welcher Gerechtigkeit und Heiligung hervorgebracht würden.[1]) Auch die Ausführungen der späteren Auflagen führen sachlich über diese Bemerkungen nicht hinaus.

In weiteren Kreisen hat man an Ritschls Lehre von dem Heiligen Geiste auf das schmerzlichste die Anerkennung der Thatsache vermißt, daß der von Natur unter der Knechtschaft der Sünde stehende Mensch durch den Heiligen Geist eine reale Umwandlung erfahre,[2]) und man hat diesen Mangel bei Ritschl mit seiner völligen Leugnung der Erbsünde in Verbindung gebracht. Man hat in Ritschls Abweisung der biblischen Vorstellungen von einem Sein und Wohnen Gottes in den Gläubigen, von einem „Getrieben werden" durch den Heiligen Geist, vor allem auch in seiner Leugnung einer persönlichen Heilsgewißheit durch das Zeugnis des göttlichen Geistes eine Schädigung, ja sogar eine Beseitigung des unmittelbaren Elementes im religiösen

---

[1]) A. a. O. III[1]. S. 467, 468.

[2]) So sagt A. Koch in seinem soeben erschienenen gediegenen Vortrag über „Irrgänge und Wahrheitsmomente der Theologie Ritschls. Oldenburg 1897", über die Befreiung von der Macht der Sünde, nachdem die Schuld von uns genommen sei, wisse Ritschls System nichts zu sagen (S. 49).

Verhältnis erblickt[1]) und zugleich wegen der Zurückstellung der Individualrechtfertigung hinter die Rechtfertigung der Gemeinde den Vorwurf des Katholizismus erhoben. Wir gehen auf die Frage, in welchem Grade diese Urteile über Ritschl berechtigt sind, hier nicht weiter ein,[2]) betonen aber dafür einen anderen uns jetzt näher liegenden Punkt. Sollten Kundgebungen seitens der Schüler Ritschls vorhanden sein, durch die erwiesen würde, daß man in diesen Kreisen die Objektivität des Heiligen Geistes als einer vom menschlichen Geistesleben klar unterschiedenen realen Macht anerkennt, sollte ferner die von Ritschl für die theologische Beurteilung eliminierte kausale Betrachtungsweise von diesen Männern prinzipiell in ihrer Berechtigung klar anerkannt werden, sollte es sich sodann zeigen, daß das Moment des Persönlichen gegenüber der Kirche, die Rechtfertigung des Einzelnen neben der der Gemeinde und die individuelle Heilsgewißheit von diesen Theologen kräftig hervorgehoben wird, sollten endlich gar Äußerungen aus diesen Kreisen vorhanden sein, in welchen die Berechtigung der Mystik im religiösen Leben unter ausdrücklicher Beibehaltung dieses angefochtenen Terminus unmißverständlich zugestanden wäre — so würden solche Kundgebungen nicht wenig zur Beruhigung beitragen können. Gehen wir an die Prüfung der nicht zahl-

[1]) Vgl. u. a. auch Nippold, Die theologische Einzelschule im Verhältnis zur evangelischen Kirche. Braunschweig 1893. Bd. I S. 265: „Freilich weist er dann in individueller Schranke manches aus dem religiösen Erfahrungsgebiete aus, was für andere recht eigentlich dazu gehört, ja das Heiligtum der Religion ausmacht: die göttliche Beglaubigung unserer persönlichen Heilsgewißheit in der Menschenseele, die unmittelbare Berührung und Einwirkung des Gottesgeistes auf den Menschengeist . . ., eine unio mystica im gesunden evangelisch-biblischen Sinne, im Sinne Christi, der den Pfingstgeist als Tröster in die Herzen seiner Gläubigen geben wollte.“ Großen Wert legte auf die individuelle Heilsgewißheit auch Lipsius; Verfasser erinnert sich deutlich einer Unterhaltung mit Lipsius, in welcher ihm dieser erklärte, daß ihm mit der individuellen Heilsgewißheit das Christentum stehe und falle. Vgl. auch Philosophie und Religion an der oben bereits angeführten Stelle.

[2]) Vgl. indessen das früher Ausgeführte.

reichen Äußerungen, die für uns hier in Betracht kommen, heran.

„Ein heiliger Geist," sagt Herrmann, „der nichts weiter wäre, als das geistige Leben der Gemeinde, wäre sicherlich nicht der heilige Geist des Neuen Testaments. Diesen heiligen Geist hat der Gläubige nicht vor Augen, wenn er sich nur eine irdische Größe vergegenwärtigt. Der Christ, der des heiligen Geistes inne wird, steht unter dem Eindruck einer Gewalt, die über irdisches Vermögen völlig erhaben ist".[1]) Gegenüber der Behauptung A. Zahns, daß Ritschl keine geheimnisvolle Einwohnung Christi in den Gläubigen kenne, bemerkt Herrmann ferner, Zahn könne sich beruhigen. Ritschl kenne eine solche Gegenwart Christi in den Gläubigen sehr wohl; nur beziehe er erstens die Einwohnung Christi nicht auf den einzelnen als solchen, sondern auf die christliche Gemeinde, welche freilich nicht ein bloßes Gedankending, sondern die Gemeinde gläubiger Personen sei; und er kenne sie zweitens nicht als einen Gegenstand sinnlicher Erfahrung, sondern als den Inhalt eines Glaubensgedankens.[2]) Sodann erklärt Herrmann Frank gegenüber, Wiedergeburt und Bekehrung seien ideale Größen, welche die Gründe ihrer Realität verlören, wenn man sie von dem Verständnis des Evangeliums ablöse und als empirische Thatsachen behandele. Bei den Scholastikern erschienen die Heilsmittel, die Person Christi mit eingeschlossen, nicht als Gründe des bewußten Glaubens, sondern „lediglich" als die geheimnisvoll wirkenden Ursachen des Heils. Herrmann fährt fort: „Wohl kann und soll sich der Glaube sagen, daß sie auch das letztere sind, aber für die theologische Forschung können sie nur in ihrer uns erschlossenen, den Glauben begründenden Bedeutung in Betracht kommen. Wenn wir auf Grund der Erkenntnis von dieser ihrer Bedeutung das Urteil aussprechen, daß sie die Ursachen des Heils sind, so sind wir an der Grenze

---

1) Theolog. Litteraturztg. 1891 S. 263.

2) Verkehr des Christen mit Gott. 1. A. S. 7.

angelangt, jenseits deren es für uns nichts zu erkennen giebt."[1]) Mit großem Nachdruck hebt Herrmann auch die Bedeutung des Heils für den einzelnen Christen hervor, er spricht von „Bemühungen Gottes um unsere Seele"[2]) und erklärt, es komme für den Christen alles darauf an, durch eine Thatsache davon überzeugt zu werden, daß Gott „gerade ihm" die Sünden vergebe.[3]) Durch Jesus werde die „stärkste Revolution" in seinem Inneren bewirkt.[4]) Stehen wir unter dem Einfluß der Person Jesu, so werden wir nach Herrmann durch ihn „umgebildet",[5]) „innerlich umgestaltet".[6]) Ja Herrmann weist sogar darauf hin, daß der durch Jesum zum Frieden mit Gott gelangte Christ infolge von Zweifeln, „die sich aus seinem Schuldgefühl erheben," an der Realität der Sündenvergebung leicht irre werden könne, und daß er dann in dem Gedanken, daß Christus unsere Strafe getragen habe, wieder Frieden finde.[7]) Auch nach Kaftan macht der Christ immer wieder die Erfahrung, daß die Sünde den ihm geschenkten Frieden aus dem Herzen verjage. „Täglich muß er sich aufs neue bekehren zu dem lebendigen Gott." Sonst wird die Sünde wieder zur Scheidewand.[8]) „Der Christ bedarf es, täglich die Vergebung seiner Sünde und Schwachheit von der Gnade Gottes zu empfangen, die in Christo ist. Ist er auf sich selbst angewiesen, dann lähmt das Schuldgefühl jeden frischen Entschluß und jede kräftige That. Aber Christus macht ihm täglich den Schild wieder blank, daß er vergessen kann, was dahinten ist, und unermüdlich dastehen im Kampf mit der Welt und seinem eigenen Fleisch."[9])

1) Rezension von Franks „System der christlichen Wahrheit" in der Theolog. Litteraturztg.

2) Verkehr. 2. A. S. 97. 3. A. S. 100.

3) A. a. O. 2. A. S. 106; 3. A. S. 109.

4) Zeitschr. f. Th. u. K. 1894. S. 272.

5) A. a. O. 2. A. S. 92; 3. A. S. 94.

6) A. a. O. 2. A. S. 98; 3. A. S. 100.

7) A. a. O. 2. A. S. 107, 108; 3. A. S. 109.

8) Das Evangelium des Apostel Paulus in Predigten. S. 10.

9) Das Leben in Christo. S. 53.

Von der Macht des Evangeliums sagt Reischle, daß sie uns „überwältigt“ habe; „alles ist Gottes Werk, welcher, seine Liebe uns zuwendend, es vollzogen hat durch den im Evangelium uns nahegebrachten wirkungskräftigen Geist Christi, welcher ist der Geist Gottes.“[1]) Auch Herrmann betont sehr nachdrücklich, daß der Glaube eine Schöpfung Gottes sei und schildert ihn zugleich als ein wirkliches Leben durch Christus mit Gott.[2]) Von der Andacht sagt er, daß sie für den, der sie kenne, „der höchste Genuß“ sei, wenn auch zugleich die stärkste Spannung der persönlichen Energie, in welcher das, was sonst dem Menschen über den Kopf zu wachsen pflegt, niedergehalten und überwunden werde.[3]) Von unserer individuellen Situation bekennt er, daß sie in ihrer Tiefe ein verborgenes Leben in Gott sei, welches allen eigenen Lebensbewegungen schon vorausgehe.“[4]) Wo die Religion wahrhaft lebendig ist, da ist sie nach Herrmann ein „unmitteilbares Geheimnis“. Nach ihm drückt eine Gruppe von Glaubensgedanken gerade das Bewußtsein davon aus, „daß das Leben des Christen eine unergründliche Tiefe hat“.[5]) Der religiöse Glaube ist persönliche Überzeugung und entsteht immer als eine Erhöhung des persönlichen Lebens. Diese „kann sich aber der Mensch nicht selbst geben; sondern wo Religion entsteht, ist dies immer die Wirkung davon, daß sich Gott dem Menschen in einer Weise geoffenbart hat, die sich schließlich aller Mitteilung und wissenschaftlichen Nachforschung entzieht.“[6]) „In der Religion herrscht die Ehrfurcht vor dem Geheimnis. Denn auch, wo er sich offenbart, bleibt Gott im Dunkel wohnen. Deshalb ist dem Glauben,

---

1) Ein Wort zur Kontroverse über die Mystik in der Theologie. S. 57.

2) Verkehr des Christen mit Gott. 1. A. S. 88 ff. S. 105 ff.

3) Artikel „Andacht“ in Herzogs Realencyklopädie. Dritte Auflage. S. 499.

4) Die Religion im Verhältnis u. s. w. S. 401.

5) Verkehr des Christen mit Gott. 2. A. S. 34; 3. A. S. 35.

6) Theologische Litteraturztg. 1892. S. 385.

der wirklich durch Gottes Offenbarung geweckt ist, solche Ehrfurcht selbstverständlich und natürlich."[1]) Von dem Bilde Jesu sagt Herrmann, es sei die Wirkung „einer uns übermächtigen, in ihrer Wirklichkeit unbegreiflichen Person". Da endlich Herrmann in unmißverständlicher Weise von einem Wirken des erhöhten Herrn auf die einzelnen Christen redet und ihm in dieser Wirksamkeit die göttlichen Eigenschaften der Allmacht und Allgegenwart zuschreibt,[2]) da er sich ausdrücklich auf eine (von uns oben angeführte) Predigt von Heinrich Hoffmann bezieht, um zu beweisen, daß er sich in seinem Kampf gegen evangelische Mystik nicht von der gemeinchristlichen, sondern von der schwärmerischen Auffassung entferne,[3]) so vertritt er mit dem allen sachlich einen Standpunkt, in welchem den mystischen Elementen der christlichen Frömmigkeit ihr Recht gewahrt bleibt.

Wenn so die unmittelbare Seite des religiösen Verhältnisses von Ritschls Schülern mehr und mehr anerkannt und betont wird, so dürfen wir uns nicht wundern, wenn sogar der von jener Seite vielfach beanstandete Terminus „Mystik" wieder in den religiösen Sprachgebrauch eingeführt wird. Scholz weist, — um die Zurückhaltung der Ritschlschen Theologie gegenüber den Bedürfnissen der individuellen Frömmigkeit zu erklären — darauf hin, daß das religiöse Leben als persönliche Frömmigkeit des einzelnen Christen eine verborgene Seite habe, in deren geheimnisvolles Dunkel kein theologischer Scharfblick eindringe, in deren stillen, heiligen Zirkeln das aufdringliche theologische Urteil zum verhängnisvollen Vorurteil werde. „Die subjektive Frömmigkeit kann es verlangen, daß man sie nach dieser verborgenen Seite unangetastet gewähren lasse. Ihre Kraft und ihre Frucht mag sich auf dem Markte des Lebens erweisen, sie mag ein gutes Bekenntnis ablegen und sich in gemeinsamem Gebet der Menge

[1]) Der evangelische Glaube und die Theologie Albrecht Ritschls. Marburg 1890. S. 26.

[2]) Vgl. unsere Ausführungen oben S. 287 ff.

[3]) Verkehr des Christen mit Gott. 3. A. Vorrede S. VII.

der Gläubigen einverleiben, wie sie umgekehrt auf dieselbe Gemeinschaft und die ihr anvertrauten Mittel der Gnade als den erzeugenden Grund des Heils je und je angewiesen bleibt. Aber neben dieser der Öffentlichkeit zugekehrten, Gemeinschaft suchenden, wirkenden, werbenden Kundgebung darf sie getrost in die Stille gehen. Da steht sie allein vor ihrem Gott und erfährt die Wirkungen seines Geistes, ungefragt, in welchen Formen der Erkenntnis, in welchen Folgen seelischer Eindrücke. Der Wind bläst, wo er will; genug, wenn sein Sausen vernehmlich wird. Vor dieser Eigenart religiösen Lebens verstummt die Begriffsbildung der Theologie. Hier findet die Mystik ihren Ort und hier das Recht, das ihr niemand bestreiten darf."[1]) Mit welcher Entschiedenheit Kaftan die Bedeutung des mit Christo in Gott verborgenen Lebens der Seele — auch dem Widerspruch Ritschls gegenüber — hervorgehoben hat, ist bereits früher gezeigt worden. Er betont die „unmittelbare Berührung zwischen Gott und dem Menschen in der Tiefe des menschlichen Geistes",[2]) er spricht von einem „verborgenen Innern" des menschlichen Geistes, in welchem die Offenbarung durch den göttlichen Geist geschehe,[3]) von einem „Teil gewinnen am Leben Gottes",[4]) von „Feierstunden des inneren Lebens", die ungesucht da sind, „wo wir spüren und erfahren, daß wir durch den Geist in Jesu Christo mit Gott selbst verbunden sind."[5]) Auch Gottschick erklärt, es sei zweifellos, daß es Momente freudiger Gehobenheit, überwältigenden Friedens in der Zuversicht zu Gottes Gnade im Leben des Christen gebe, Momente, die über ihn kämen, ohne daß er sich der Vermittelungen bewußt sei, durch die sie zu stande kämen; nicht minder sei es gewiß, daß sie vorzugsweise, obwohl nicht ausschließlich, in der Andacht, im Gebet einträten. Mit Recht stellt er aber hierbei in Abrede, daß

---

1) Zeitschr. f. Th. u. Kirche III. S. 346, 347.

2) Wesen der christlichen Religion. 1. A. S. 312.

3) A. a. O. S. 320.

4) A. a. O. S. 321, vgl. S. 312.

5) Das Leben in Christo. S. 82.

solche Momente der Grund unserer Zuversicht, bei Gott in Gnaden zu stehen, sein könnten.[1])

Man wird erwarten dürfen, daß nach allen diesen Kundgebungen mit ihrer Betonung der persönlichen Seite der christlichen Frömmigkeit auch die Frage der individuellen Heilsgewißheit seitens der genannten Theologen eine wesentlich andere Behandlung erfahren wird, als dies bei Ritschl der Fall war.[2]) Sehr bemerkenswert ist nach dieser Seite hin eine Äußerung Herrmanns. Zu der Erklärung Wilhelm Schmidts, man müsse in der persönlichen unmittelbaren Gewißheit die eigentliche und letztlich entscheidende Kraft evangelischer Frömmigkeit sehen,[3]) spricht er seine Zustimmung aus; er fügt nur hinzu, daß diese Gewißheit allein durch die objektiven Mächte des ewigen Gesetzes und der geschichtlichen Offenbarung Gottes in Christo begründet werde.[4]) Jene Zustimmung ist ein klarer Widerspruch gegen die von Ritschl eingenommene Position.

Eine Ergänzung und Bereicherung von großer Tragweite hat die Lehre von dem Wirken des Heiligen Geistes innerhalb der Ritschlschen Schule bei Bornemann erfahren. Nach ihm „ist die Christenheit gewiß, alles, was sie ist, zu sein durch die Kraft des göttlichen, heiligen Geistes, der in Christi Person und Leben in seiner Fülle vorhanden, nun auch durch ihn und um seinetwillen allen denen in reichem Maße mitgeteilt wird, die in lebendigem Glauben Jesu anhangen und mit ihm eins werden. Dieser Geist wird eben deshalb in dieser Klarheit und Kraft nur Christen durch Christum zu teil; und wiederum das ganze wahre Christenleben selbst ist ein Wunder Gottes, ein Erzeugnis des göttlichen Geistes. Mit dem Bekenntnis zum heiligen Geiste spricht die Christenheit die Zuversicht ihrer unmittelbaren Zugehörigkeit zu Jesu und Gott, das Geheimnis ihres übernatürlichen göttlichen Ursprungs, der in ihr wirkenden göttlichen Kraft und der ihr in Christo verliehenen Kindes- und

[1]) Die Kirchlichkeit der sog. kirchlichen Theologie. S. 44.

[2]) Vgl. Rechtfertigung und Versöhnung III³. S. 618.

[3]) Die Gefahren der Ritschlschen Theologie für die Kirche. S. 49.

[4]) Theologische Litteraturzeitung 1888. S. 620.

Priester-Stellung zu Gott aus, zugleich aber auch das Bewußtsein ihrer neuen, völligen Gotteserkenntnis und ihrer prophetisch-apostolischen Mission innerhalb der Welt, endlich das Gefühl, daß das eigentlich christliche neue Leben nebst seinen Kräften aus den Bedingungen der natürlichen Welt weder erzeugt noch erklärt werden kann und selbst auf ein zukünftiges, ewiges, vollkommenes Leben hinweise".[1] „Der Geist Gottes ist dasjenige Leben, in dem uns Gott selbst und Christus gegenwärtig sind, die Menschheit scheiden und richten und die Gläubigen schon hienieden beseligen. Er ist die Kraft der Gottesgemeinschaft, welche alle wahrhaft Gläubigen mit Gott, mit Christo und untereinander verbindet, die Kraft, auf welcher das Kommen des Gottesreiches, die Gewißheit der Liebe Gottes, die Wirksamkeit des Wortes, der Mut des Glaubens, die Neuheit des Lebens, der Trieb des kindlichen Gebets, die Lauterkeit des Gottesdienstes, die Wahrheit des Bekenntnisses, die Vollmacht der Sündenvergebung, der Sinn der Liebe, die Sicherheit der Hoffnung, die Zuversicht des Wirkens, der Inhalt des christlichen Gewissens, die Fülle der Gaben, die Echtheit der christlichen Erkenntnis, Frieden, Freude, Freiheit und Herrlichkeit der Christenheit und jedes einzelnen rechten Christen beruht." Der Geist Gottes ist es auch, welcher nach Bornemann „die Überwindung der Versuchung, der Sünde und des Fleisches vollzieht."[2] Sehr klar wird auch der Glaube als ein „gottgewirktes Werk" und eine „göttliche Kraft" hingestellt; es heißt geradezu: „Urheber, Träger und Kraft des christlichen Glaubens in den Menschenherzen ist der Geist Gottes."[3] „Der Glaube ist eine gottgewirkte Gabe, die hervorzubringen der natürliche Mensch an sich nicht fähig ist."[4] Dementsprechend wird von der Heilsgewißheit gesagt: „Der Glaube allein empfängt das Heil und ist im Hinblick auf Jesum Christum

---

1) Unterricht im Christentum. 2. A. S. 87, 88.
2) A. a. O. S. 135.
3) A. a. O. S. 187.
4) A. a. O. S. 191.

des Heils gewiß. Eine andere Heilsgewißheit als diejenige, welche auf die Liebe Gottes in Christo gegründet ist, durch den Geist Gottes vermittelt und im gläubigen Vertrauen hingenommen wird, giebt es nicht."[1])

Daß in dieser trefflichen Darstellung Bornemanns die Schranken, welche den dürftigen Begriffsbestimmungen Ritschls über den Heiligen Geist anhaften, vollständig überwunden sind, bedarf keines weiteren Nachweises. Was Ritschl als Hauptinhalt der Lehre des Neuen Testamentes vom Heiligen Geiste beurteilt hat, kommt auch bei ihm — allerdings erst an zweiter Stelle — zu seinem Rechte. Mit großem Nachdruck wird aber vor allem betont die Objektivität des Heiligen Geistes in seiner spezifischen Neutestamentlichen Eigentümlichkeit, die volle Unmittelbarkeit seines Wirkens in den einzelnen Christen, die Notwendigkeit der kausalen Betrachtungsweise, insofern er als die Kraft bezeichnet wird, welche den Glauben und das gesamte Werk der Heiligung im Christen schafft, endlich auch die Bedeutung des Heiligen Geistes für die individuelle Heilsgewißheit, welche gegenüber dem Gedanken der Gemeinde zu ihrer vollen Geltung kommt. Die Vorzüge der Darstellung Bornemanns vor der Behandlung dieser Lehre bei Ritschl beruhen darauf, daß hier mit dem Rückgang auf die Schrift Ernst gemacht ist und die unbefangene Prüfung des exegetischen Thatbestandes nicht durch erkenntnistheoretische Vorurteile durchkreuzt wird. Sie beweisen zugleich, daß die unbefangene und konsequente Befolgung des ersten von Ritschl aufgestellten methodischen Grundsatzes zu positiven Resultaten führen muß.

[1]) A. a. O. S. 190.

5.

Die Lehre vom Gebet.

Die Äußerungen, welche Ritschl bei Besprechung der Lehre vom Gebet über das Bittgebet um äußere Dinge gethan hat, haben in der christlichen Gemeinde mit Recht großen Anstoß hervorgerufen.

Ritschl nennt „das Bitten" nur eine „Modifikation des Dankgebets."[1]) Die Bitte an den Herrn, in schweren Hemmungen des Berufslebens durch böse Menschen Recht und Hilfe zu schaffen, wird nicht nur in ihrer Alttestamentlichen Form, sondern überhaupt zurückgewiesen. Die vierte Bitte ist Ausdruck des Dankes an Gott, der die Bedürfnisse des Lebens vor der Bitte um dieselben zu gewähren bereit ist, zugleich unter der Voraussetzung, daß man den Lebensbedarf durch die eigene Arbeit erwirbt. Die sehr klaren und umfangreichen Verheißungen von Erhörung der Gebete, wie sie sich Matth. 7, 7—11 finden, „dürften kaum als die definitive Anweisung an seine Gemeinde, sondern nur als vorläufige Ermunterungen des religiösen Zutrauens zu Gott verstanden werden, welche er an den weiteren Zuhörerkreis gerichtet hat." „Das Gebet ist die Erscheinung der Demut und Geduld und das Mittel dazu, daß man sich in diesen Tugenden befestige." Diese Auffassung findet ihre Bestätigung in der Aufforderung des Paulus, daß man unaufhörlich beten solle; denn hierin ist die „Rückbildung des Gebets in die wortlose Stimmung der Demut und Geduld bezeichnet."[2])

Gegenüber dieser Verirrung, zu welcher sich Ritschl durch seine unlebendige, ungeschichtliche Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Welt wie auch durch die Beobachtung krankhafter Erscheinungen eines eigenwilligen und unehrerbietigen Verkehrs mit Gott hat hinreißen lassen, ist es wohlthuend, zu sehen,

---

[1]) Rechtf. u. Verf. III¹. S. 570; III². S. 598; III³. S. 608.

[2]) A. a. O. III¹. S. 572.

daß ihm auch in diesem Punkte ein Teil seiner Schüler nicht gefolgt ist.

So ist Herrmann, wie schon früher bemerkt worden ist, für das Recht und die Pflicht des Bittgebets um äußere Dinge eingetreten.[1]) Ferner betont Bornemann gerade unter Hinweis auf Stellen wie Matth. 7, 7—11, daß wir wie Kinder den himmlischen Vater bitten sollen, in der Gewißheit, daß wir jederzeit von ihm erhört, d. h. gern gehört und mit unsern Bitten angenommen werden, wenn auch unsere einzelnen Bitten nicht immer in der Weise, wie wir es uns vorgestellt haben, ihre Erfüllung finden. „In irgend einer Weise kommt Gott jedenfalls unserm wirklichen Bedürfnis und unserer berechtigten Bitte zur Hilfe. Bei jeder rechten Bitte sollen wir also selbstverständlich überzeugt sein, daß Gott sie hört und uns erhört, daß er Macht und Willen hat, uns zu helfen. Ohne diese Überzeugung ist weder unser Gebet noch unser Glaube recht, christlich und vernünftig."[2])

Im Hinblick auf Luthers kühne Gebetspraxis bemerkt Häring: „Ruht nicht Luthers ganzes Gebetsleben auf der Überzeugung: Gott erkennt unser Bitten als etwas vor ihm so Wertvolles an, daß er es als Motiv seines Handelns gelten läßt? Diese Überzeugung ist unabtrennbar von allem wirklichen Bittgebet, und sie ist durch die dringliche Mahnung Christi geweckt." „Gott will unter der Bedingung, daß wir bitten, seinen Willen an und in uns verwirklichen. Wenn aber dies, so hängt es wirklich von unserm Bitten ab, ob Gottes guter und gnädiger Wille ganz und jetzt an uns geschehen kann, ob er uns alles geben kann, was er will. Und zwar nicht allein auf dem Gebiet des inneren Lebens."[3])

Sehr beachtenswert ist endlich, was Drews in einem Aufsatz über „Gebetserhörung" sagt. Er beginnt seine

---

[1]) Die Religion im Verhältnis u. s. w. S. 384. Verkehr des Christen mit Gott. 2. A. S. 267, 268. Vgl. auch das oben S. 203 Bemerkte.

[2]) Unterricht im Christentum. 2. A. S. 201.

[3]) Theologische Litteraturzeitung 1887 S. 15.

Darlegungen mit einem Hinweis auf Luther und erklärt: „Wie Luther und mit Luther beten heißt wirklich christlich beten, und es thut uns immer not, daß uns dieser Beter von Gottes Gnaden fort und fort als Vorbild vor die Seele gerückt wird.“ Sodann beklagt er die Zweifelsucht unsers Geschlechts, welche fragt, ob denn wirklich Gottes Wille durch uns Menschen beeinflußt werden könne, und er zeigt, daß wir Gott auch um äußere Dinge bitten dürfen, insofern sie „in irgend einem notwendigen Zusammenhange zu unserer Heiligung, zur Förderung des Gottesreichs an uns oder durch uns“ stehen. Da wir Menschen uns nun aber in der Notwendigkeit oder Zweckmäßigkeit bestimmter irdischer Güter für das höchste Gut täuschen können, sollen wir jede Bitte um Irdisches, und wäre es uns auch noch so wertvoll, mit dem demütigen Bekenntnis vor Gott bringen: Nicht mein, dein Wille geschehe! Oft ringen wir uns gerade im Gebet zu der Erkenntnis hindurch, daß unsere Bitte einseitig und selbstsüchtig ist, und nehmen dann mit der vollen Klarheit, daß gerade dieses Kreuz uns sehr gut sei, die alte Last mit neuer Kraft auf uns. Auf der andern Seite kann uns aber im Gebet selbst das Berechtigte unserer Bitte und damit die Gewißheit unserer Erhörung zum klaren Bewußtsein kommen. „So betet Christus an Lazarus' Grabe mit der vollsten Gewißheit der Erhörung — ganz anders als in Gethsemane. Die unmittelbare Gewißheit, die ihn an der Grabesstätte durchdrang, floß heraus aus der innigen, unmittelbaren Gottesgemeinschaft, in der er lebte. Auch darf hier an ein Gebet Luthers erinnert werden — ich meine sein Gebet am Krankenbette Melanchthons. Es ist ja bekannt, wie Luther selbst jene Stunde beschrieben hat.[1]) Man hat diese scheinbar unehrerbietige Art Luthers zu beten mit seiner Glaubensstärke und

[1]) „Allda mußte mir unser Herrgott herhalten, denn ich warf ihm den Sack vor die Thür und rieb ihm die Ohren mit allen Verheißungen, Gebete zu erhören, die ich aus der heiligen Schrift zu erzählen wußte, daß er mich müßte erhören, wo ich anders seinen Verheißungen trauen sollte.“

der eigentümlichen Kraft seiner ganzen Natur entschuldigen wollen; man hat auch gesagt, daß einem Luther erlaubt war, was einem anderen Christen nicht anstehe. Aber ich glaube, daß man doch dabei übersieht, daß ja Luther um das Leben nicht seines Freundes, sondern des unentbehrlichen Kampfgenossen bittet. Was er, Luther, an seinem Melanchthon für sein Werk hat, wie dringend notwendig ihm diese Kraft war, das alles drängt sich in dieser aufregenden Stunde Luthern ins Bewußtsein, und daraus fließt ihm im Gebet die Gewißheit, daß Gott den Tod Melanchthons nicht wollen könne, da dies einem Preisgeben seiner Sache gleich käme. Und so tritt denn auch Luther mit tröstendem Wort an das Krankenbett, faßt die welke Hand und spricht: Sei gutes Mutes, Philippe, du wirst nicht sterben! Solche Erfahrungen des Gebetslebens unter Theorien pressen zu wollen, zeigt eine Unkenntnis des Gebetslebens." Hierauf weist Drews mit großer Entschiedenheit die philosophische Vorstellung von der Unveränderlichkeit Gottes zurück, durch die man die Möglichkeit der Gebetserhörung ablehnen zu müssen glaube, und zeigt, daß nichts Trostloseres gedacht werden könne, als dieses bewegungslose, herzlose Wesen. Das sei nicht der Vater Jesu Christi. Er setzt hierauf diesem philosophischen Begriff die religiöse Vorstellung von der Unveränderlichkeit Gottes entgegen. Dieselbe habe die Bedeutung, daß Gott durch nichts in seiner Liebesgesinnung gegen uns erschüttert werden könne, daß er gerade für jeden Einzelnen auf immer neue Pläne und Wege sinne, wie er ihn könne herumholen und zur Erkenntnis bringen. Es liege in diesem Begriff, christlich verstanden, geradezu ausgesprochen, daß Gott ein durch und durch regsames Wesen sei, sich gleichbleibend in seiner Grundgesinnung gegen uns. „Es mag dies wie eine Vermenschlichung Gottes klingen; aber damit treten wir sicher seiner Majestät weniger zu nahe, als wenn wir ihn in die Formen unseres abstrakten Denkens pressen."[1])

---

[1]) Christliche Welt 1889. Col. 587 ff.

Wir begegnen also hier bei einem Schüler Ritschls dem denkbar schärfsten Widerspruch gegen Ritschls unlebendige Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Menschengeschichte. Jedenfalls ist damit das gefährlichste unter allen „fremdartigen Elementen" in der Theologie Ritschls völlig beseitigt.

VI.

Schlußbetrachtung.

Blicken wir zunächst auf die Ergebnisse unserer im vorigen Abschnitt angestellten Untersuchungen zurück, so muß uns zunächst die Thatsache als völlig zweifellos und unwiderleglich feststehen, daß innerhalb der Ritschlschen Schule eine Fortbildung und zugleich eine Umgestaltung der Theologie Ritschls stattgefunden hat, deren Tragweite nicht gering angeschlagen werden darf. Sind auch die Quellen, aus denen wir geschöpft haben, nur zum geringeren Teil größere wissenschaftliche Werke — das wertvollste Material haben wir gelegentlichen Äußerungen in Rezensionen, Aufsätzen in kirchlichen Wochenblättern und Predigten entnehmen müssen — so sind doch die von uns angeführten Kundgebungen klar und deutlich genug, um den unleugbar vorhandenen Fortschritt als solchen hervortreten zu lassen. Waren wir genötigt, eine ganze Reihe fremdartiger Elemente in Ritschls System anzuerkennen, welche Ritschls positive Intentionen durchkreuzten und zum Teil geradezu zerstörend auf die organische Entfaltung seiner theologischen Gedanken einwirkten, so sind, wie man deutlich beobachten kann, diese Elemente in den Anschauungen der Schüler seltener anzutreffen, bei einigen sogar völlig beseitigt. Kam in der Gegenbewegung der christlichen Gemeinde gegen Ritschls Theologie besonders der Schmerz darüber zum Ausdruck, daß Ritschl der zentralen Heilserfahrung der Reformation von Sünde und Gnade gegenüber nur eine „gebrochene Stellung" einnahm,[1]) so haben wir beobachten können, daß fast auf der ganzen Linie der von Ritschl angeregten Theologen eine tiefere Beurteilung und Wertung der Sünde stattfindet, und daß auch mehrere unter ihnen in ihrer Anschauung vom Versöhnungswerk

---

[1]) Frank, Über die kirchliche Bedeutung der Theologie A. Ritschls. S. 6 ff.

Christi die Position Ritschls prinzipiell aufgegeben und sich der unverkürzten Schriftlehre ganz wesentlich genähert haben. Erregte die Zurückhaltung Ritschls gegenüber dem Bekenntnis der Schrift von dem Fortwirken des lebendigen Christus und die Leugnung einer unmittelbaren Beziehung des Gläubigen zu ihm weithin Befremden und kräftigen Widerspruch, so begegnen wir in den Kreisen seiner Schüler den innigsten Zeugnissen von einer realen Gegenwart des erhöhten Herrn bei den Seinen und der ausdrücklichen Anerkennung eines Gebetsverhältnisses der Gläubigen zu Christo. Auch die unleugbaren Mängel, welche sowohl der religiösen Auffassung als auch der theologischen Darstellung Ritschls von der Wirksamkeit des heiligen Geistes anhaften, sind bei mehreren seiner Schüler zum Teil, bei anderen sogar völlig überwunden. Dasselbe gilt, wie wir gesehen haben, bezüglich der Lehre Ritschls vom Gebet. Noch auf andere Punkte hätten wir hinweisen können: auf Verbesserungen, welche an Ritschls Religionsbegriff, an seiner Lehre vom Reiche Gottes, an seiner Beurteilung des Gewissens, sogar an seiner Stellung zur Eschatologie seitens seiner Schüler vorgenommen worden sind. Doch dürfen wir hoffen, daß das von uns dargebotene Material genügen wird, um die Überzeugung zu wecken, daß eine sehr starke von Ritschl ausgegangene wissenschaftliche Strömung positive Ziele verfolgt. Eine durchgreifende Umgestaltung hat, wie man aus zahlreichen, wenn auch meist nur kürzeren Äußerungen entnehmen kann, die Theologie Ritschls bei Häring erfahren; derselbe dürfte kaum noch in einem einzelnen Lehrpunkte mit Ritschl ganz übereinstimmen. Wie es scheint, haben auf ihn die großen von Ritschl aufgestellten methodischen Gesichtspunkte seiner Zeit eine mächtige Anziehungskraft ausgeübt; ganz ähnlich wie Thikötter und Scholz hat er sein Augenmerk vor allem auf die Intentionen und Motive der Gedankenarbeit Ritschls gerichtet, aber er hat zugleich von diesem Standort aus die empirische Gestalt des Ritschlschen Systems kritisch beurteilt und zu verbessern unternommen. Einen wesentlichen Fortschritt über Ritschl hinaus bezeichnet auch der theologische Standpunkt, den Borne-

mann in seinem in vieler Hinsicht vortrefflichen Lehrbuch „Unterricht im Christentum“ vertritt. Zwar macht er der historisch-kritischen Betrachtungsweise in manchen Punkten Zugeständnisse, die wir für bedenklich halten müssen; ebenso verkürzt er aus Scheu vor theoretischer Spekulation klare und, wie wir überzeugt sind, religiös bedeutsame Aussagen der biblischen Schriftsteller; im übrigen wird aber gerade der Heiligen Schrift eine solche Fülle von Gesichtspunkten für die Förderung der christlichen Erkenntnis und des christlichen Lebens entnommen, und es wird vor allem die Person Christi so allseitig in den Mittelpunkt des christlichen Denkens gerückt, daß der Ertrag dieser ernsten Gedankenarbeit als eine — durch konsequente Befolgung der methodischen Grundsätze Ritschls herbeigeführte — wesentliche Bereicherung der theologischen Anschauungen desselben angesehen werden muß. Wir erwähnen hier ausdrücklich auch Herrmann, weil die Thatsache etwas Überraschendes haben muß, daß der Theologe, der sich durch seinen Subjektivismus — formell wenigstens — zum Aufgeben der wertvollen biblischen Grundposition Ritschls hat bestimmen lassen, zugleich in weitgehender Weise die einzelnen Gedanken Ritschls umgebildet, und eine religiöse Vertiefung des ganzen Systems angebahnt hat. Die bei Ritschl sich findenden rationalistischen Elemente sind geschwunden, und wenn man bei diesem manchmal den Eindruck einer theoretischen Skepsis empfing, tritt uns bei Herrmann überall ein kräftiger, zuversichtlicher Supranaturalismus entgegen. Von großer Bedeutung für die Gestaltung des ganzen Systems ist bei Herrmann die Betonung der christlichen Einzelpersönlichkeit; man darf wohl behaupten, daß die Umbildung, welche er an den meisten Gedanken Ritschls vorgenommen hat, von dieser richtigen Erkenntnis aus erfolgt ist. Daß er im Zusammenhang mit dieser Grundanschauung dem Momente des Unmittelbaren im religiösen Leben eine wesentlich größere Bedeutung zuerkannt hat als Ritschl, ist schon gezeigt worden. So ist, um noch einen Punkt zu erwähnen, die Liebe bei ihm nicht in erster Linie die „auf die Verwirklichung des Zweckes Gottes in der

Welt gerichtete Gesinnung", sondern vor allem „Hingabe an Gott" und dankbare Freude an ihm. Infolge dieser Grundanschauung weiß er auch von einer „weltflüchtigen Tendenz jeder echten Frömmigkeit" zu reden, von einem „weltflüchtigen Naturtrieb aller echten Religion", welche die Christen zu „Fremdlingen in dieser Welt macht". Dementsprechend hat der Christ nach Herrmann eine anschauliche Fülle der Zukunftshoffnung für sein inneres Leben nötig.

Auch Kaftan, Loofs, Kattenbusch, Reischle, Lobstein, Rade und Drews haben an dieser Arbeit einer Fortbildung und Umgestaltung der Theologie Ritschls durch sorgfältigere Berücksichtigung der Aussagen der Heiligen Schrift erfolgreichen Anteil genommen. Selbst Gottschick, der genuinste Schüler Ritschls, hat zu dieser Arbeit seinen Beitrag geleistet, und sogar Harnack hat, wie wir sahen, gelegentlich Bemerkungen fallen lassen, deren systematische Verwendung eine Vertiefung einzelner Positionen Ritschls zur Folge haben müßte.

Diese ebenso erfreuliche wie überraschende Entwicklung ist innerhalb der Ritschlschen Schule einerseits dadurch möglich geworden, daß in der That — wie früher gezeigt worden ist — die formale Anlage des Ritschlschen Systems eine reichere Verwertung des biblischen Stoffs zuläßt, als sie bei Ritschl selbst gefunden hat, ja daß Ritschls methodische Grundsätze, wenn sie im Sinne der in ihnen wirksamen tieferen Motive konsequent befolgt werden, mit innerer Notwendigkeit zu einer inhaltlichen Umgestaltung seines gesamten Systems führen müssen. Andererseits findet aber diese Thatsache zugleich ihre Erklärung in den praktischen Einwirkungen, welche das christliche Gemeindeleben der Gegenwart auf jene Männer ausgeübt hat. Herrmann weist mit Nachdruck darauf hin, daß er in einem christlichen Elternhause erzogen sei, und daß er als Student zwei und ein halbes Jahr lang in Tholucks Hause im regsten Verkehr mit diesem habe leben dürfen. „Die Einwirkungen, die ich an diesen beiden Orten empfangen habe,

reichen sicherlich weiter als irgend eine litterarische, wenn auch noch so starke Berührung.“[1])

Ähnliche Bekenntnisse werden auch andere unter den älteren Schülern Ritschls ablegen können. Derselbe moderne Pietismus also, den Ritschl, ohne ihn genauer zu kennen, mit großer Schärfe glaubte bekämpfen zu müssen, hat einen stillen, segensreichen Einfluß auf die Gedankenarbeit mancher seiner Schüler ausgeübt; nimmt die hierdurch angebahnte neuere Entwicklung ihren ungestörten Fortgang, so ist zu hoffen, daß auch der eigentümliche Wahrheitsgehalt, welcher der Ritschlschen Theologie überhaupt innewohnt, in weiteren Kreisen mehr und mehr Anerkennung finden wird. Wir bemerken noch, daß von dieser Entwicklung der Ritschlschen Schule auch ein Licht auf die Persönlichkeit ihres Begründers fällt, insofern sie aufs neue beweist, daß die Intentionen, von denen er erfüllt gewesen ist, durchaus positive waren; andernfalls wäre es undenkbar, daß eine Anzahl begabter Schüler, die dem Meister bis zu seinem Tode mit großer Verehrung ergeben war, diese Wege betreten haben würde.

Aus den Darlegungen des vorigen Abschnitts geht aber nicht bloß hervor, daß die neueste dogmengeschichtliche Entwicklung zu einer nicht unwesentlichen Verbesserung der Theologie Ritschls geführt hat, sondern daß infolge dieser Entwicklung auch innerhalb der Schule tiefgehende Differenzen vorhanden sind. Wir sehen hierbei von Theologen wie Tröltsch und Johannes Weiß[2]) ab, weil sie mit Bewußtsein ihre Trennung von der genuinen Ritschlschen Grundposition vollzogen haben. Welche Gegensätze bestehen aber sowohl bezüglich der theologischen Methode als auch der einzelnen dogmatischen Ergebnisse zwischen Harnack und Häring, zwischen Herrmann und Kattenbusch, zwischen Wendt und Loofs! Auch die

[1]) Der Streitpunkt in betreff des Glaubens. Beweis des Glaubens 1889 S. 364.

[2]) Vgl. seine Schriften „Jesu Predigt vom Reiche Gottes. 1892“ und „Die Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart. 1895.“

kirchliche Stimmung hat während des Verlaufs der neueren theologischen und kirchlichen Kämpfe bei manchen unter den genuinen Schülern Ritschls eine Wandlung erfahren, wie man aus verschiedenen Anzeichen schließen kann. Selbst innerhalb des rechten Flügels sind bei Gelegenheit der neuesten Kontroverse zwischen Herrmann und Kähler[1]) über Christus als den Grund des Glaubens — auf die wir später eingehen werden — die Meinungsverschiedenheiten sehr deutlich zum Ausdruck gekommen. Räumt Herrmann in voller Übereinstimmung mit Gottschick der Auferstehung Christi, deren Realität beiden objektiv feststeht, im Ganzen der christlichen Heilserkenntnis die Bedeutung eines Glaubensgedankens ein, zu dem man erst bei gefördertem Glaubensleben gelangen könne, so erklärt Kattenbusch ihm gegenüber: „Die Auferstehung gehört mit zum Offenbarungscharakter der Person Christi"; deshalb rechnet er mit Kähler die Auferstehung mit zum Grunde (d. h. zu den tragenden Bedingungen) unsers Glaubens, und er bemerkt: „Den Rat, den mir nahestehende Theologen gerade auch Kähler gegenüber zum Ausdruck gebracht haben, von der Auferstehung Jesu nicht als einem Grunde für den Glauben, sondern als einem im Glauben erreichbaren Erkenntnisgewinn zu reden, kann ich nicht acceptieren. Denn ich meine, alles, was zum Offenbarungscharakter an Jesus gehört, was ein unmißbares Stück davon ist, sei auch zu begreifen als der Grund des Glaubens . . . Es ist sonst, dünkt mich, um die Macht dieses Gedankens geschehen."[2]) Ebenso haben sich Häring und Metzger auf Kählers Seite gestellt,[3])

---

[1]) Vgl. Herrmanns Verkehr des Christen mit Gott 2. A. Kähler, der sogenannte historische Christus und der geschichtliche, biblische Christus. Ferner: Martin Schulze, Die Religion Jesu und der Glaube an Christus. Halle a. S. 1897.

[2]) Theologische Litteraturzeitung 1894. S. 170.

[3]) Häring, Zur Versöhnung 1893. S. 16. Ev. Kirchenblatt für Württemberg 1897. Nr. 7, S. 51. Sehr entschieden erklärt auch Metzger (Christlicher Gottesglaube und christlicher Offenbarungsglaube. Basel 1896. S. 12, 13), daß das Zeugnis der Jünger von der Auferstehung des Herrn

während Reischle einen vermittelnden Standpunkt einnimmt. Beachtet man solche und ähnliche neuere Gruppierungen, so kann von der theologischen Erscheinung eines einheitlichen „Ritschlianismus" nicht mehr die Rede sein.

So beachtenswert und in vieler Hinsicht erfreulich die im vorigen Abschnitt geschilderte Annäherung von Gliedern der Ritschlschen Schule an das unverkürzte biblische Bekenntnis ist, so liegen doch — das kann unmöglich verschwiegen werden — daneben bei denselben Theologen auch Symptome vor, welche deutlich erkennen lassen, daß ihre Stellung zu den apostolischen Zeugnissen in mancher Hinsicht noch eine schwankende ist. Wir hören von der „Unmöglichkeit", die „im Neuen Testamente" bezüglich der Verwendung der Alttestamentlichen Opfervorstellungen „gegebene theologische Situation festzuhalten",[1]) — woraus sich eine Umformung des religiösen Vorstellungsmaterials ergeben müßte; es wird uns gesagt, daß wir bei christozentrischer Betrachtung des biblischen Stoffs dazu geführt würden, „nicht selten den wesentlichen Glaubensinhalt und die besondere Form", in der er ausgedrückt sei, zu scheiden; wir könnten häufig im Glauben wohl jenes Inhaltes, nicht aber dieser Form als der allein richtigen und verständlichen inne werden, sondern sie nur als den unter bestimmten Zeitverhältnissen richtigen und deutlichen Ausdruck jenes Inhaltes verstehen.[2]) Wir hören nicht selten von einem „non liquet" bezüglich religiöser Vorstellungen, die im Bekenntnis der Apostel ihren ganz unmißverständlichen Ausdruck gefunden haben. Hier wird die persönliche Präexistenz Christi als metaphysische Spekulation abgelehnt;[3]) dort stößt die Prädestinationslehre des Apostels Paulus Röm. 9—11 auf Bedenken[4]) wegen der zeitgeschichtlichen Form in der Wieder-

zu dem unentbehrlichen Fundament gehöre, darauf unser Glaube ruhe; es sei ein Moment der Offenbarung; nicht aber sei unsere Überzeugung von dem Sieg Jesu über den Tod ein Postulat, das aus unserm Glauben erst erwachse.

[1]) Kaftan, Zeitschr. f. Th. u. K. 1893.

[2]) Reischle, Zeitschr. f. Th u. K. 1897. S. 236, 237.

[3]) Lobstein a. a. O.

[4]) Kattenbusch, Theolog. Litteraturztg. 1894 S. 167.

gabe und Anwendung des Evangeliums; dort endlich wird der Satanologie der Neutestamentlichen Schriftsteller die praktische Bedeutung abgesprochen und behauptet, daß durch sie das menschliche Leben einen geradezu unheimlichen Hintergrund empfange und der Versuchung ein völlig unberechenbarer, willkürlicher Charakter gegeben werde.[1]) Unwillkürlich erhebt sich bei solchem Thatbestand die Frage: Wie kommt es, daß die von Ritschl so trefflich hervorgehobene Begründung des christlichen Glaubens auf die Schriften des Neuen Testaments solchen Entwicklungen innerhalb der Schule gar nicht vorgebeugt hat, wie ist es zu erklären, daß eigentlich nur einer unter den von ihm angeregten Systematikern — Häring — diesen Gesichtspunkt kräftig festgehalten und weitergeführt hat, während die meisten unter ihnen der modernen historisch-kritischen Forschung Konzessionen gemacht haben, von denen Ritschl selbst nichts wußte? Die Antwort lautet: Weil Ritschl dabei stehen geblieben ist, die Bibel um ihrer geschichtlichen Ursprünglichkeit willen als Quelle für die christliche Glaubenslehre anzunehmen, weil er nicht dazu fortgeschritten ist, ihr Autorität aus Offenbarung zuzuerkennen. Für die christliche Gemeinde hat aber das Zeugnis des Christum verklärenden Parakleten Offenbarungswert. „Sobald der biblische Christus uns zum Glaubensgrunde geworden ist, nimmt das Mittel, in dem er sich uns unverkennbar und überwältigend darbot, an seiner Offenbarungswürde Anteil."[2])

Fassen wir somit die gegenwärtige theologische Situation in ihrer Eigentümlichkeit scharf ins Auge, so muß uns bald klar werden, daß die Entscheidung im Kampf der kirchlichen Richtung gegen die Ritschlsche Theologie nicht durch erkenntnistheoretische Untersuchungen herbeigeführt wird — die Erkenntnistheorie Ritschls hat vorwiegend nur noch dogmengeschichtliches Interesse —, sondern durch den zeugniskräftigen Nachweis, daß neben der Lehre Christi das apostolische Bekenntnis von Christo Grundlage und

[1]) Bornemann, Unterricht im Christentum S. 45.

[2]) Kähler a. a. O. S. 195.

Norm für das Glaubensleben und die geistliche Erkenntnis der christlichen Gemeinde ist und bleiben muß. Dieser Nachweis ist nicht im Gegensatz gegen Ritschl, sondern in Anknüpfung an wertvolle Gedanken desselben, die einer Weiterbildung bedürfen, zu führen, und es muß dargethan werden, daß die der Bibel durch ihren Offenbarungscharakter zukommende Autorität weder durch die Anerkennung des Rechtes der historischen Kritik noch durch eine lebensvolle organische Behandlungsweise der Schrift abgeschwächt wird. Diese Arbeit kann ferner in enger Fühlung mit Männern wie Häring gethan werden, der bei der Begründung des Rechtes der theozentrischen Christologie die Bedeutung hervorhebt, welche das von Christus selbst als dem Herrn des Geistes hervorgerufene Verständnis seiner selbst in den ersten Zeugen für alle Nachfolgenden behalte, und in dieser Beurteilung der apostolischen Gedankenreihen nur eine Konsequenz des christlichen Offenbarungsglaubens sieht.[1]) Bei dieser Arbeit leisten uns auch die meisten der vorhin genannten Theologen, welche an der Umbildung des Ritschlschen Systems thätig sind, wirksame Hilfe, insofern sie — trotz der erwähnten theoretischen Bedenken — thatsächlich dem Bekenntnis der ersten Christenheit einen weitgehenden Einfluß auf ihr religiöses Denken eingeräumt haben; auch ist uns, wie wir gesehen haben, von dieser Seite her ausdrücklich erklärt worden, daß man bezüglich der Stellung zur Schrift ernstlich bestrebt sei, nach besseren Formulierungen zu suchen:[2]) es fehlt also auch diesen Männern gegenüber nicht an mannigfachen erfreulichen Berührungen. Dagegen tritt eine tiefergehende Differenz klar und scharf hervor, wo man die normative Bedeutung der apostolischen Schriften geradezu in Abrede stellt. Es kann nicht verwundern, wenn von solchem Standpunkte aus das Urteil gefällt wird, daß sich das gottesdienstliche Leben in Formen bewege, mit deren Wortlaut oder historischem Sinne die Überzeugung einer „recht großen Zahl“ von Gemeinde-

[1]) Evangelisches Kirchenblatt für Württemberg 1897 Nr. 8 S. 61.

[2]) Vgl. Kattenbuschs oben S. 160 angeführte Äußerung.

gliedern, und zwar „bewußten, frommen Gemeindegliedern", sich nicht decke.[1]) Es ist auch zweifellos, daß auf dieser Stellung gegenüber den apostolischen Schriften im letzten Grunde die Differenzen bezüglich der Behandlung und Wertung des Apostolikums beruhen, und es muß befürchtet werden, daß aus solchen Differenzen immer wieder neue Konflikte für das kirchliche Leben hervorgehen. Dennoch ist auch nach dieser Seite hin die Aussicht auf eine Annäherung nicht ganz hoffnungslos. Beachtenswert bleibt zunächst immer die kräftige Betonung des absoluten Charakters der christlichen Offenbarung seitens dieser Theologen, weil dadurch noch ein — wenn auch sehr beschränkter — Grundstock gemeinsamen Bekenntnisses gewahrt ist. Sodann können bei kirchlich-pietätsvoller Gesinnung viele Konflikte ohne innere Unwahrhaftigkeit vermieden werden.[2]) Auch die Teilnahme von Vertretern dieser Richtung an der Lösung der positiven Aufgaben der Kirche bewirkt wenigstens persönliche Annäherung.[3]) Endlich hat gerade derjenige unter unsern Gegnern, welcher den Gegensatz am schärfsten hervorzukehren pflegt, mitten im Kampf eine Äußerung gethan, welche einen Weg zu weiterer theologischer Aussprache als gangbar erscheinen läßt. Adolf Harnack erklärt nach einer Darlegung seiner Ansichten über den Gedanken einer persönlichen Präexistenz Christi: „Mehr vermag ich nicht zu sagen; denn wer ohne Erfahrung und Empfindung hier etwas sagen wollte, wird zum Sophisten; ich will aber gern jedem lauschen, der mit Erfahrung und Empfindung hier mehr zu sagen versteht."[4]) Solche Worte unseres Gegners enthalten die eindringliche Mahnung an uns, alles aufzubieten, um den religiösen Gehalt der von jener Seite abgelehnten biblischen Vorstellungen hervorzuheben. Ist nach unserer Überzeugung das Urteil der

---

[1]) Gottschick, Theologische Wissenschaft und Pfarramt. S. 35.

[2]) Vgl. die von Gottschick a. a. O. empfohlenen Grundsätze.

[3]) Vgl. z. B. die vortrefflichen Ausführungen Wendts über „das Verhältnis der Inneren Mission zur kirchlichen Organisation." Zeitschr. f. Th. u. K. II. S. 146 ff.

[4]) Vgl. oben S. 275.

Kirche über die Bibel „das Ergebnis von sich immer erneuernden Erlebnissen“,[1]) besteht andererseits unter den Schülern Ritschls weithin Übereinstimmung über den Grundsatz, in der Heiligen Schrift nur diejenigen Gedankenformen gelten zu lassen, deren Zusammenhang mit dem inneren Leben des Christen erweislich sei, so stellt uns der theologische Kampf der Gegenwart vor die ebenso schöne wie schwierige Aufgabe, einen Blick zu thun in das innere Leben der christlichen Gemeinde unserer Zeit und zu untersuchen, ob und wie weit das apostolische Zeugnis in seiner spezifischen Eigentümlichkeit ein Stück ihres eigenen Lebensbestandes geworden ist. Suchen wir durch solche Arbeit unsern Gegnern innerlich näher zu kommen, verbinden wir uns mit ihnen in dem ernsten Streben, unsere ganze Kraft in den Dienst der christlichen Gemeinde zu stellen, schauen wir mit einander auf zu unserm gemeinsamen Herrn in anhaltendem Gebet, daß er unserm Volke eine neue Frühlingszeit geistlicher Erweckung schenken wolle, treiben wir im übrigen still und treu das Werk, das einem jeden von uns befohlen ist, — dann werden auch die theologischen Kämpfe der Gegenwart, so schmerzlich sie uns nach mancher Seite hin jetzt berühren mögen, eine bleibende Frucht schaffen zum Segen unserer teueren evangelischen Kirche.

---

[1]) Kähler, Die Wissenschaft der christlichen Lehre. 2. A. S. 50.

Druck von A. W. Hayn's Erben, Potsdam.

Die Begründung unserer sittlich-religiösen Überzeugung

von

D. Julius Köstlin,

Oberkonsistorialrat und ord. Professor der Theologie in Halle.

1893. gr. 8⁰. IV, 124 S. — Mk. 2,—.

Der Glaube an die Gottheit Christi.

Eine Studie zur Theologie Ritschls und Kaftans

von

Paul Lechler.

1895. gr. 8⁰. 55 S. Mk. 1,—.

Schriften von D. J. J. P. Valeton,

Prof. der Theologie an der Universität Utrecht:

Vergängliches und Ewiges im Alten Testament.

Drei Reden.

1895. gr. 8⁰. IV, 47 S. Mk. 1,—.

Inhalt: 1. Die Bedeutung des alttestamentlichen Studiums für den Verkündiger des Evangeliums. 2. Die Stellung der Propheten in Israels Religion. 3. Das Wesen der Religion Israels.

Christus und das Alte Testament.

1896. 8⁰. VIII, 60 S. Mk. 1,—.

Inhalt: I. Das Problem. Glaube und Wissenschaft. Die Wissenschaft und das Alte Testament. Unser Glaube an Christus und die Resultate der alttestamentlichen Kritik. — II. Was sind die Bücher des Alten Testaments ihrem Inhalte nach für Jesus gewesen? Die Predigt Jesu und ihre alttestamentliche Grundlage (Jesus und der Lehrgehalt des Alten Testamentes). Die Persönlichkeit Jesu und ihre alttestamentliche Lebensbedingtheit (Jesus und der Lebensinhalt der Schrift). Resultat. — III. Was ist das Alte Testament als geschichtlich-litterarische Erscheinung für Jesus gewesen? Jesu prinzipielle Stellung zu den wissenschaftlichen Fragen des Alten Testamentes. Jesus und der alttestamentliche Kanon. Jesus und die biblische Chronologie. Jesus und die Pentateuchkritik. Jesus und die biblische Geschichte. Jesus und die Geschichtlichkeit seiner Schriftbeweise. Gottes Wort in „unechten" Büchern. — IV. Schlußresultat.

J. K. schreibt im **Theol. Litteratur-Bericht 1896, Nr.** 8: „Seit lange habe ich kein Buch mit solchem gespannten Interesse gelesen, wie dieses Valetonsche." — „Selbst der, der ihm nicht in allen Einzelheiten zuzustimmen vermag, wird sich dem Eindruck nicht entziehen können, daß bei ihm unbefangene Prüfung wissenschaftlicher Probleme mit tiefsinnigem Glauben und heiliger Ehrfurcht vor dem A. Test. aufs Schönste gepaart sind und daß man noch nicht jeden zu den „Ungläubigen" rechnen darf, der nicht mit der Brille etwa Adolf Zahns die biblischen Schriften anzusehen imstande ist."

Zu beziehen durch jede Buchhandlung.

Ecke, Gustav,

Die theologische Schule Albrecht Ritschls und die evangelische Kirche der Gegenwart

Bd.: 1

1897